الغزالي والإسماعيليون

العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط

فاروق ميثا

الغزالي والإسماعيليون

العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط

فاروق ميثا

الغزالي والإسماعيليون

العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط

ترجمة

سيف الدين القصير

دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

Farouk Mitha, *AL-Ghazālī and the Ismailis*
Published by I.B. Tauris & Co. Ltd, 2001
in association with
The Institute of Ismaili Studies

الطبعة العربية
دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

الطبعة الأولى ٢٠٠٥

ISBN 1 85516 438 8

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

The Institute of Ismaili Studies
42-44 Grosvenor Gardens, London SW1W OEB

المحتويات

إلى موني، التي تجعل كلّ شيء بهذا القدر من الجمال

معهد الدراسات الإسماعيلية

تأسس معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن عام ١٩٧٧م، بغرض تطوير ودفع وتيرة الدراسات والمعارف المتعلقة بالإسلام في السياقين التاريخي والمعاصر، ولتحقيق فهم أفضل لعلاقتها بالديانات والمجتمعات الأخرى.

وتشجع برامج المعهد منظوراً لا يقتصر على التراث الديني واللاهوتي للإسلام فحسب، بل ويسعى إلى استكشاف علاقة الأفكار الدينية بأبعاد أوسع للمجتمع والثقافة. وهكذا، فإن البرامج تشجع مقاربة لمواد التاريخ والفكر الإسلامية ذات نظام متشابك ويكرّس المعهد اهتماماً خاصاً لمسائل الحداثة الناشئة عن كون المسلمين يسعون إلى ربط تراثهم بالواقع المعاصر.

كما تسعى برامج المعهد إلى تطوير البحث، داخل التقليد الإسلامي، في المجالات التي لم تلقَ من العلماء، حتى هذا التاريخ سوى اهتمام قليل نسبياً. وتشمل هذه المجالات التعبير الفكري والأدبي للتشيع عموماً وللإسماعيلية على نحو خاص.

وتتزود برامج المعهد بمعارف ضمن سياق المجتمعات الإسلامية تأتيها من نطاق كامل ومتنوع للثقافات التي يمارس فيها الإسلام اليوم؛ من الشرق الأوسط، ومن جنوب ووسط آسيا، ومن أفريقيا إلى المجتمعات الصناعية للغرب، آخذة بعين الاعتبار تنوع السياقات التي تشكّل مُثل الدين ومعتقداته وممارساته.

ويجري تحقيق هذه الأهداف من خلال برامج ونشاطات ملموسة تقوم بتنظيمها وتطبيقها أقسام المعهد المتنوعة. كما يتعاون المعهد بشكل دوري، وعلى أساس من برنامج محدد، مع معاهد علمية أخرى في المملكة المتحدة وفي الخارج.

وتصنّف منشورات المعهد الأكاديمية في عدة أصناف متميزة ومترابطة:

أ ـ أبحاث عرضية أو مقالات تتناول موضوعات واسعة من العلاقات بين الدين والمجتمع في السياقين التاريخي والحديث، وبشكل خاص ذات العلاقة بالإسلام.

ب ـ رسائل قصيرة تستكشف جوانب محددة من الدين الإسلامي وثقافته، أو مساهمات شخصيات أو كتّاب أفراد مسلمين.

ج ـ تحقيق أو ترجمة نصوص ثانوية أو أولية هامة.

د ـ ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تصوّر الموروث الغني للتعابير الدينية والروحانية والرمزية في التاريخ الإسلامي.

هـ ـ كتب في التاريخ والفكر الإسماعيلي وعلاقة الإسماعيليين بالتقاليد والجماعات والمدارس الفكرية الأخرى في الإسلام.

ويقع الكتاب الحالي ضمن الفئة الخامسة من التصنيف المذكور أعلاه. إن غرض المعهد الوحيد من تسهيل نشر هذه المنشورات وغيرها هو تشجيع البحث العلمي والتحليل الأصلي للمسائل ذات الصلة. وفي حين يجري بذل كل جهد ممكن من أجل ضمان كون المنشورات من مستوى أكاديمي رفيع، فإن هناك تعميماً طبيعياً كي تكون ذات وجهات نظر وأفكار وتفسيرات مختلفة.

وفي هذه الحالة، يجب فهم الآراء المُعبّر عنها في هذه المطبوعات باعتبارها تعود لمؤلفيها وحدهم.

سلسلة التراث الإسماعيلي

للإسماعيليين، وهم فريق مسلم شيعي رئيس، تاريخ طويل حافل بالأحداث. وقد فصّل الإسماعيليون، وهم المنتشرون في بقاع عديدة من العالم، في آسيا وأفريقيا والآن في أوروبا وأمريكا الشمالية، تقاليد فكرية وأدبية متنوعة وبلغات مختلفة. وفي مناسبتين كانت لهم دولهم الخاصة؛ الخلافة الفاطمية والدولة النزارية في إيران وسوريا خلال فترة ألموت. وشجع قادة الدول الإسماعيلية بأشكال مختلفة النشاطات الفكرية والعلمية والفنية والتجارية في الوقت الذي كانوا يسعون فيه لتحقيق أهدافهم الدينية ـ السياسية.

وحتى فترة قريبة، كانت دراسة الإسماعيليين والحكم عليهم تجري حصرياً تقريباً على أساس من الأدلة التي جمعها أو وضعها أعداؤهم، بما في ذلك جلُّ كتّاب الفرق من العصر الوسيط والمناوئون الذين كانوا معادين للشيعة عموماً وللإسماعيليين من بينهم بشكل خاص. لقد عامل هؤلاء الكتّاب التفسيرات الشيعية للإسلام على أنها مروق من الدين أو حتى هرطقة وكفر. وجرى، نتيجة لذلك، تطوير «أساطير سوداء» عنهم ونشرها في العالم الإسلامي بغرض تشويه سمعة الإسماعيليين وتفسيرهم للإسلام. أما بالنسبة للصليبيين النصارى وكتاب الأخبار منهم، الذين كانوا يجهلون الإسلام وتفرعاته الداخلية بالكلية، فقد بثوا خرافاتهم الخاصة عن الإسماعيليين، وهي التي تقبّلها الغرب على أنها وصف حقيقي للتعاليم الإسماعيلية وممارساتها. وكذلك، فقد درس المستشرقون العصريون الإسماعيليين على أساس من هذه المصادر المعادية والروايات

الخيالية للعصور الوسطى، وهكذا استمرت الأساطير والفهم الخاطىء يحيطان بالإسماعيليين حتى حلول القرن العشرين.

وعل كل حال؛ فقد شهدت عقود قريبة انقلاباً في مجال الدراسات الإسماعيلية بسبب استعادة مصادر إسماعيلية حقيقية ودراستها على نطاق واسع - وهي مواد مخطوطة نجت بطرق مختلفة من التدمير الذي لحق بالمكتبات الفاطمية والنزارية. وكانت هذه المصادر، وهي التي تمثل تقاليد أدبية متنوعة وكُتبت باللغات العربية والفارسية والهندية، كانت حتى الآن قد حُفظت بشكل سري في مجموعات شخصية وخاصة في الهند وآسيا الوسطى وإيران واليمن وأفغانستان وسوريا.

لقد سبق للتقدم الحديث في الدراسات الإسماعيلية أن استوجب إعادة كتابة كاملة لتاريخ الإسماعيليين ولمساهمتهم في الحضارة الإسلامية. كما أصبح من الواضح الآن أن الإسماعيليين قد أسسوا مكتبات ومعاهد تعليمية هامة مثل الأزهر ودار العلم في القاهرة، في حين طوّر بعض مفكريهم من الدعاة تراثاً فكرياً فريداً مزجوا فيه عقائدهم الدينية بمفاهيم من مدارس فلسفية متنوعة بأساليب ميتافيزيقية معقدة. إن رعاية الإسماعيليين للعلم وشمول حُسن وفادتهم للعلماء من غير الإسماعيليين قد تأكدت حتى في أصعب الأوقات عندما كانت الجماعة منهمكة في تدبير أمر نجاتها وسط بيئة شديدة العداء.

وتهدف سلسلة التراث الإسماعيلي، وهي التي نُشرت برعاية دائرة البحث الأكاديمي والمطبوعات في معهد الدراسات الإسماعيلية، إلى إيصال نتائج الدراسات الحديثة عن الإسماعيليين وتراثهم الفكري والثقافي الغني، إضافة إلى جوانب معينة من تاريخهم ومنجزاتهم القريبة العهد إلى القرّاء على أوسع نطاق.

شكر

ربما لم يُقدّر لهذا الكتاب أن يُكتب لولا تلك الأسئلة الملحّة التي استمرت تحيّرني كلما حاولت تتبّع الروابط بين الغزالي والإسماعيليين. وهكذا، فأنا مدين بكل بساطة للإلحاح الذي أظهرته تلك الأسئلة في مراودتها لي، وليس لي أمل سوى أن أكون قد أنصفتها في هذا الكتاب.

وترتّب على كتابة هذا الكتاب القيام برحلة طويلة ومجدية في العالم الفكري لفكر إسلام العصر الوسيط؛ عالم يستمر، مثل منظار متلّون بالأحرى، في تقديم نماذج وارتباطات جديدة لعيني العصرية المتشككة. وخلال عملية كتابة هذا الكتاب وإعداده للنشر، كنت مديناً للعديد من الأفراد. فأنا مدين بعدة أمور للبرفسور وائل حلاق. فقد كان هو أول من اقترح فكرة هذه الدارسة عندما كنت لا أزال طالباً في الدراسات العليا في جامعة ماكجيل، وأرشدني بعد أن زرع تلك الفكرة في رأسي، بصبر وأناة وأنا أتلمّس طريقي إلى النصوص والنقاشات العائدة إلى فقه الإسلام في العصر الوسيط وعلومه الدينية. وكانت كتاباته الغزيرة الممهدة للطريق في مجال الفقه الإسلامي والتاريخ الفكري بمثابة أحجار محك لي. وأود شكره أيضاً على التقديم الذي كتبه لهذا الكتاب.

كما إنني بغاية الامتنان للدكتور فرهاد دفتري من أجل الدعم الذي قدمه ولتوصيته

بإعداد هذه الدراسة للنشر من قبل معهد الدراسات الإسماعيلية. وتلقيت دعماً من الدكتور عزيز إسماعيل دفعاً فكرياً لا يقدَّر بثمن على مدى سنينح حيث كانت محادثاتنا المشتركة تبقيني دائماً وأنا أشعر بالمزيد من حب الاطلاع واليقظة. والشكر الجزيل لباتريشا سالزر لمساعدتها ونصائحها في مجال تحقيق هذا الكتاب.

وأرغب كذلك في التعبير عن امتنان خاص للأخ الزميل آلنور ميرشنت لتوفيره الكتب لي من مكتبة المعهد ومن مجموعته الخاصة، ولتحديده للصفحة من المخطوط التي تظهر على غلاف هذا المؤلف.

كما أرغب في تقديم الشكر للأفراد الأقربين من عائلتي ميثا وغوفا في مدينتي فانكوفر وتورنتو، وليزا هيرزنغ وروشاني نارين في فيكتوريا، ومحمد علي باي في أولمبيا على الفرح والحماس الذي أظهروه عند رؤية هذا الكتاب يخرج إلى النور.

وبغض النظر عن الأسئلة الملحة التي دفعتني للمباشرة بهذا العمل، فإن إتمام الكتاب لم يكن ممكناً لولا الكرم المتواصل والاستلهام الذي تلقيته من زوجتي، ميمونة.

التراث هو مسألة أكثر أهمية بكثير مما (نتصورها). إنه لا يمكن توريثه؛ وإذا ما أردته فعليك الحصول عليه بجهد عظيم. إنه يشمل الحس التاريخي في المقام الأول.. وهذا الحس التاريخي، الذي هو إحساس باللازمن إضافة إلى الزمني، وباللازمن والزمني معاً، هو ما يجعل الكاتب تقليدياً. وهو، في الوقت عينه، ما يجعل الكاتب أكثر ما يكون على وعي حاد بموقعه في الزمن، أو بحداثته.

ت. س. إليوت

تمهيـد

للأفكار تاريخ، ونادراً ما يكون تاريخها بسيطاً. والأفكار العظيمة هي تلك التي غيّرت العالم، والأكثر ديمومة منها تطوّر نفسها وتعبّر عنها باعتبارها رؤية جديدة للإنسانية. وإن ظاهرة الدين صاحب النص المقدس تزودنا بمثال تاريخي غني بخصوص سلطة الأفكار الخيالية ـ أفكار تصبح، بمرور الوقت، مثالية كما كانت بالنسبة لتطوير ثقافة بكاملها، وفي بعض الحالات حتى لتطوير حضارة. والإسلام هو واحد في مثل هذه الظاهرة: مجموعة من الأفكار تبتدىء باختبار وحي نبوي، يتحول فيما بعد ويتوسّع ليصبح كتاباً مقدساً، وأمةً، وتراثاً، وامبراطورية، وحضارة. وفي قلب الظاهرة الإسلامية هناك رؤية وأخلاقيات؛ وتاريخه الذي يمتد على مدى أكثر من ألفية ونصف، ولا يزال مستمراً، يضم كل بُعد قابل للتصوّر من أبعاد الحياة الإنسانية تقريباً.

إن دراسة جانب واحد من جوانب التاريخ الإسلامي، سواء أكان ذلك في مجال الفكر أو الثقافة أو المجتمع، يجب ألاّ تنفصل عن فكرة الإسلام كتجسيد أو محتوى لرؤية وأخلاقيات. وبكلمات مارشال هدجسون، فالإسلام هو «مغامرة» تجسّد كلا «الضمير» و«التاريخ» معاً.[1]

---

(١) مارشال ج. س. هدجسون، **مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية** (شيكاغو، ١٩٧٤)، م١، ص٧١ ـ ٩٩.

وهذه الدراسة، تتناول نصاً واحداً ومؤلفه، وعلاقتهما بلحظة محددة في التاريخ الإسلامي. إن «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية ـ المعروف أكثر باسم كتاب المستظهري ـ هو عنوان النص، ومحمد أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥/ ١١١١)، هو المؤلف. ويعدُّ الغزالي جدلياً الأكثر تأثيراً من بين المفكرين في تاريخ الفكر الإسلامي، وواحداً تلقت كتاباته نصيباً أوفر من الاهتمام من جانب العلماء الغربيين يفوق نصيب كتابات أيّ مفكر إسلامي آخر. وهدف هذه الدراسة هو فهم أفكار ومجادلات عمله، «كتاب المستظهري»، ووضعية المؤلف عند كتابته. وما هو أهم من ذلك، هو أنه يفتح المجال لفهم المظهر التاريخي الأشمل للأفكار والتوترات التي، كما ستتم مناقشته، يتموضع ضمنها النص والتي بها انغمس بشكل غير قابل للانفصام. وتسعى هذه الدراسة بالنتيجة إلى إعادة تقييم الأهمية التاريخية «لكتاب المستظهري»، ووضع تفسيرات جديدة على الطريق لدوافع الغزالي لكتابته مبنية على ما قام به علماء آخرون.

ومع ظهور الكلمة المكتوبة، أصبحت النصوص مستودعات مثالية للأفكار، ومن هنا فإن تاريخ الأفكار هو، من ناحية عامة، بمثابة تاريخ للنصوص. وستقوم هذه الدراسة، وفقاً للأهداف المرسومة أعلاه، بمعاملة «كتاب المستظهري» كمستودع لها، كاشفين بهذا الشكل عن أسئلة مفتاحية أشمل بخصوص كيف وبأي معنى يعتبر النص بمثابة رمز لطبيعة ونسيج مجتمع إسلام العصر الوسيط وفكره. لكن يجب ألا يغيب عن البال أن هذه الدراسة لا تتعدى كونها استكشافاً أوّلياً. وهناك حاجة للقيام بتحليل تاريخي أكثر شمولية يستمد من نطاق أوسع من المصادر، وتتطلّب، كما يستوجب ذلك، تفحّصاً «لكتاب المستظهري» بمقابلته مع الخلفية الكاملة لمجمل كتابات الغزالي. فالنية هنا هي اقتراح طرقٍ جديدة، لم تستكشف بعد، لقراءة «كتاب المستظهري»، ومن باب التوسّع، لإثارة أسئلة جديدة حول فهمنا للغزالي وللعصر الذي عاش فيه.

فاروق ميثا

فيكتوريا ب. سي.

المقدمة

إن كتابات الغزالي في تخصصات إسلامية متنوعة لا تكشف عن حب اطلاع وثبات فكري رائع فحسب، بل وعن سعي شبه محموم باتجاه يقين معرفي قاد هذا المفكر اللامع في النهاية إلى اعتناق الصوفية. لهذا السبب وغيره، حظي الغزالي بنصيب من الاهتمام من جانب الدارسين العصريين أكبر من نصيب أي شخصية إسلامية أخرى من العصر الوسيط. إن إنتاج كتاب آخر بعد عن الغزالي قد يبدو نوعاً من الحشو الزائد، لكن من المؤكد أن الأمر ليس كذلك مع الكتاب الذي نقدمه هنا. فما نقدمه للقارىء الآن هو قراءة واعية لـ«كتاب المستظهري» للغزالي، الذي ينغمس فيه المؤلف في حوار دقيق مع العقائد الإسماعيلية إبان فترتي الفاطميين وألموت المبكرة. وبتوفيره لرواية عن الخلفية السياسية والدينية للبحث المطروح، يلقي فارق ميثا بضوء هام على علاقة الغزالي بالإسماعيليين والطريقة التي تأثر بها بفكرهم. وهذا الموضوع الأخير هو الذي يشكل الرغبة الدافعة لهذه الدراسة.

وتكمن قوّة العمل الحالي في التحليل النصيّ اللصيق إضافة إلى الطريقة التي يضع فيها نص الغزالي ضمن التاريخ الفكري والسياسي الأشمل للأفكار. ويخدم «كتاب المستظهري» كمثال تعليمي على دراسة وفهم الأسئلة المركزية في الفكر الإسلامي من العصر الوسيط، ويقدم عمل ميثا ما تستحقه التعقيدات الفكرية لهذه الأسئلة وأهميتها من إنصاف مستوجب. والعمل محمود على نحو خاص بسبب ما يأتي به إلى بؤرة أسطع

للضوء من أسئلة تتعلق بالأسلوب المتبع في خلق مشكلة من السلطة في إسلام العصر الوسيط تحتوي، كما هو الحال، على الخطوط الفاصلة بين الفكرين السني والشيعي؛ وبين أنماط التفكير والمحاكمة التي تعتمد على النصوص المقدسة أو العقلية؛ وبين المفاهيم المتطورة للسلطتين الدينية والدنيوية. ويمكن فهم خطاب الغزالي هنا على أنه منغمس في الواقعية الدينية والسياسية وعامل على اجتذابها، وليس كتجريد لاهوتي مجرد. إن مثل هذه المقاربة التفسيرية تجعل أية قراءة تفصل بين النص وبيئته أمراً مضى زمانه.

ومما لا شك فيه أن هذا الكتاب يملأ بعضاً من الفجوات التي لم تجر ملاحظتها حتى الآن، ويقدم لنا في السياق فراسة محرّضة في فكر الغزالي وفي الدور المؤثر للعقائد الإسماعيلية في التاريخ الفكري الإسلامي.

وائل ب. حلاق

جامعة ماكجيل (كندا)

الفصل الأول

بنية «كتاب المستظهري» الموقع التاريخي والعصر

يوجد قدر مميز وشامل من الدراسات حول الغزالي في اللغات الأوروبية. ففضلاً عن الرسائل والمقالات التي تناولت سيرته وفكره، بما في ذلك عدد ضخم من التحقيقات النقدية والترجمات لنصوصه، يبرز هناك موضوع واحد ذو أهمية خاصة، وهو موضوع جذب جهود بعض العلماء البارزين في الدراسات الإسلامية. وقد حاول الجميع، بدءاً بإغناز غولدزيهر ومروراً بلويس ماسينيون، وأسين بلاسيوس، وو. م. واط، وم. بوياجيه، وعبد الرحمن بدوي، وجورج حوراني، وضع هيكلية لتواريخ كتابات الغزالي.[1] وتعدّ هذه المحاولات لوضع التواريخ مؤشراً على موقف سائد في

---

(١) انظر:

I. Goldziher, *Die Streitschrift des Ghazali gegn die Batinijja-sekt* (Leiden, 1916), pp. 25-9.

L. Massaignon, *Recueil de texts inédits concernant l'histoire de la mystique aux pays d'Islam* (Paris, 1929), p.93.

M. Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel* (Madrid, 1935), vol. 1, pp. 35-6.

W.M. Watt, 'The Authenticity of the Works attributed to Al-Gazali', in: Journal of the Royal Asiatic Society (1952), pp. 24-5.

M. Bauyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali*, ed. M. Allard (Beirut, 1959).

G. F. Hourani, *The Chronology of Ghazali's Writings*, In: Journal of the American Oriental Society, 79 (1959), pp. 225-33; also his revised article of the same title in the same journal 104 (1948), pp. 284-302.

=

دراسة الغزالي، وهو تحديداً أن كتاباته مرتبطة بشكل وثيق بظروف حياته، ومن هنا فلا يمكن النظر إليها خارج هذا النطاق.

ويقوم الغزالي، في سيرته الذاتية بعنوان «المنقذ من الضلال»، بوضع بناء لصورة ممنهجة لحياته (٤٥٠ ـ ٥٠٥/ ١٠٥٨ ـ ١١١١)، ومنتظمة حول مواقفه المختلفة تجاه المعرفة وطبيعة الحقيقة.[١] ويجري النظر إلى هذه المواقف باعتبارها تمثل المراحل الفكرية، حيث إن كل واحدة منها، وفقاً لزعمه، كانت تحفزه للكتابة؛ ومن هنا فهو يصنّف في كتابه، المنقذ، بعضاً من كتاباته الرئيسة ضمن إطار هذه المراحل. لقد كُتب الكثير حول صحة «المنقذ من الضلال» وقيمته وفردانيته، إذ كان له أثرٌ قوي في تشكيل صورة الغزالي في دراسات المستشرقين باعتباره مفكراً دينياً من فترة ما قبل الحداثة وذو وعي ذاتي رائع، مدفوعاً بحب اطلاع وجودي لكنه منضبط، ومعتنقاً للفقه والكلام والفلسفة والتصوّف.[٢] إنه يحكي عن حياة لا تخلو من توتر درامي، في مركزها أزمته الشخصية التي نوقشت كثيراً ومغادرته المفاجئة لبغداد في ذي القعدة ٤٨٨/ تشرين الثاني ١٠٩٥، حيث تحول بعدها إلى رحالة متنسك، وعاد بعد ذلك بأحد عشر عاماً تقريباً ليعيش حياة مكرسة للمثُل الصوفية.[٣]

= عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي**، ٢ج (القاهرة، ١٩٦١).
ـ المشروع الطموح الذي أطلق حديثاً لنشر نصوص للغزالي محققة بطريقة نقدية مع ترجمات إنكليزية موازية من قبل مطبعة جامعة **برغهام** ضمن سلسلتها للترجمات الإسلامية، يشير إلى مستوى الاهتمام المتواصل بالغزالي. والمنشورات التي صدرت حتى تاريخه تشمل: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق وترجمة م. مرمورة (بروفو، أو تا، ١٩٩٧)، **ومشكاة الأنوار**، تحقيق وترجمة د. بوكمان (بروفو، أو تا، ١٩٩٨).

(١) **المنقذ من الضلال**، تح. ف. جبر (بيروت، ١٩٥٩)؛ انظر أيضاً الترجمة الإنكليزية لـ ر. ج. ماكارثي، *Freedom and Fulfillment* (بوسطن، ١٩٨٠).

(٢) انظر:

W. M. Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al - Ghazali*, Edinburgh, 1963).

Josef van Ess, *Quelques remarques sur le Munqidh min al-dalal*, in: *Ghazali: La raison et le miracle* (Paris, 1987), pp. 56-68.

Eric L. Ormsby, *The Taste of Truth: The Structure of Experience in Al-Ghazali, al-Munqidh min al-dalal*, in: Wael B. Hallaq and Donald P. Little, ed., **Islamic Studies Presented** to Charles J. Adams (Leiden, 1991), pp. 133-152.

(٣) إعادة بناء مساعدة للظروف قبل مغادرة الغزالي وبعدها نجدها عند:

A. L. Tibawi, *Al-Ghazali's Sojourn in Damascus and Jerusalem*, in: *Muslim World*, 9 (1965), pp. 192-211.

إن مسألة التواريخ وأهميتها تصبح أكثر وضوحاً باضطراد بل ومساعدة لنا ليس في تطعيم إحساس بالنظام للإنتاج الكتابي الغزير للغزالي، والذي يقدر بحوالى أربعين عنواناً، فحسب، ولكن، وهو الأهم من ذلك كله، لتمييز خط من التطور في فكره الذي خضع بكل وضوح للعديد من التحولات الهامة عبر كامل حياته. وتحمل نصوصه الشواهد على هذه التحولات، التي لكل منها وجهه الخاص المميز ويتناول بدوره ليس الجبلة الغريبة لحياته فحسب، بل نطاقاً للعديد من أصواته المختلفة أيضاً ـ وكل واحد منها جدير بالدراسة لوحده. إن هذا النطاق والحيوية الفكرية يفسران جزئياً انبهار التبحر الاستشراقي بحياته وكتاباته. إلاّ أن نصوص الغزالي الباقية تشكل، على الرغم من تنوع أساليب وموضوعات كتاباته، نسيجاً مدمجاً مفعماً بالإشارات المعترضة إلى كل واحد منها، ومشبعاً باهتمام ودي ملّح بأمته من المسلمين الذين كان يكتب لهم.

بهذه الاعتبارات سنقوم الآن بمعالجة «كتاب المستظهري»، حيث نطرح أسئلة تتعلق بتاريخ تأليفه ومكانته في نسيج كتابات الغزالي، وبطبيعة التحولات في حياة الغزالي التي ربما أثّرت في أسباب كتابة هذا النص، وكذلك بخصوص أنواع الاهتمامات الجماعاتية التي كان الغزالي يستجيب لها آنئذٍ.

أما بالنسبة لتحديد تاريخ كتابة «كتاب المستظهري»، فهناك اتفاق علمي على أنه قد صُنّف في فترة سابقة لمغادرته بغداد في ذي القعدة ٤٨٨/ تشرين الثاني ١٠٩٥، لكن ليس قبل ١٥ محرم سنة ٤٨٧/ ٤ شباط ١٠٩٤ بكل تأكيد. فالتاريخ الأخير هو تاريخ ارتقاء المستظهر إلى منصبه كخليفة، ويصبح بهذا الشكل نقطة علاّم طالما أن النص يخاطب رسمياً المستظهر (ت ٥١٢/ ١١١٨) الذي كلفه رسمياً بكتابته وفقاً لزعم الغزالي. وبالإشارة إلى وضعية «كتاب المستظهري» في التسلسل التاريخي النسبي، فإن أكثر التحليلات القائمة على تحليل داخلي للنصوص دقة ومنعة في بنائها هي دراسة جورج حوراني الذي يضع هذا النص، حسب أشهر نصوص الغزالي، قبل كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» وبعد كتاب «تهافت الفلاسفة».[(١)]

(١) Hourani, *A Revised Chronology*, pp. 292-93.

وقبل معاينة طبيعة نقاط التحول التي ربما كان لها الأثر الأكبر في كتابة هذا النص، لا بد من تقديم عدد قليل من التعليقات العامة بخصوص ما هو المقصود تماماً بهذا المصطلح. إن دراسة التاريخ تبتدىء بشكل حتمي بالعودة بالفكر إلى الماضي، الذي يقود إلى الإحساس بالمسافة المتزايدة أبداً بين لحظة العودة بالفكر إلى الماضي واتساع أفق الماضي المتزايد أيضاً باستمرار. والدخول في أي مجال من هذا الأفق هو عمل عقلي بشكل أساسي؛ عمل يجري تشكيله، مع ذلك، بتصوراتنا عن الماضي، إلى جانب اعتماده على الذاكرة والسجلات المدونة وكل أشكال الآثار القابلة للتعريف. ونقاط التحول هذه هي إحدى تلك التصورات. ويتضح ذلك بأكثر ما يكون في تقسيم التاريخ إلى فترات. فنجد، على سبيل المثال، أنه قد تم تشخيص الزمن فيما يتعلق بحالة مثالية من الكلاسيكية؛ ومن هنا ظهور الفترات الكلاسيكية المتنوعة، والتقدم أو التدهور اللاحق لمسيرة الزمن، أو وصف أشكال التغير الثوري التي لها تأثير بعيد المدى على حياة الثقافات والمجتمعات الإنسانية المعنية بمصطلحات تتراوح، على سبيل المثال، من عصر الفأس إلى عصر النهضة ثم إلى عصر التنوير.

ودراسة التاريخ الإسلامي ليست استثناء؛ ومخزونها من صور نقاط التحول له مصدره في كل من الكتابة التاريخية الإسلامية وأبحاث المستشرقين معاً. نقاط التحول التي تجري معاينتها في هذه الدراسة هي ذات مقياس أصغر بكثير ومحدودة بأفق بغداد في القرن الخامس/ الحادي عشر. ويخدم «كتاب المستظهري» كمكان لنا للدخول إلى هذا الأفق. أما السلاجقة والخلافة العباسية السنية والإسماعيليون ـ كل بمجموعته الخاصة والمميزة من التصورات ـ فسيعملون كنقاط تمركز (أو بؤر) تجري من خلالها معاينة طبيعية نقاط التحول في هذا الأفق. ومن بين هؤلاء الفرقاء الثلاثة، يخاطب «كتاب المستظهري» بشكل مباشر الخليفة السني والإسماعيليين (المشار إليهم بشكل متنوع إما كباطنية أو تعليمية)، بينما لا يشير إلى السلاجقة إلا بشكل غير مباشر. وسيتم النظر إلى أهمية كل فريق في ضوء علاقة الغزالي التاريخية بهم، الأمر الذي يؤدي بعد ذلك إلى معاينة الطريقة التي تم تمثيلها بها وتفسيرها في «كتاب المستظهري». إن «كتاب المستظهري» يجسّد بالنتيجة حواراً مع كل فريق من هؤلاء الفرقاء، ومن خلال تحليل

المفاهيم والصور المرتبطة بكل واحد من هذه الحوارات سنسعى إلى إعادة قراءة أهميته التاريخية.

سالغزالي والسلاجقة

«عصر السلاجقة» هو بمثابة علامة خاصة للعديد من نقاط التحول الهامة في التاريخ الإسلامي، ولا سيما تاريخ العراق وإيران ـ أو ما يسمى بالأراضي الإسلامية المركزية. هناك مجموعة هامة من الأبحاث تتناول التاريخ السلجوقي وتلمس الأبعاد الاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية لهذه الفترة، وقد تمت تغطيتها بدرجة رائعة من العمق والتعقيد بالمقارنة مع دراسات لمجالات أو فترات أخرى من تاريخ العصر الوسيط. وما هو أكثر أهمية من هذه الأبحاث نجده في كتابات كلود كاهين ـ الذي وضعت رسائله العديدة ومقالاته الكثيرة بكل وضوح الأساس الذي قامت عليه الأبحاث اللاحقة التي تناولت السلاجقة[١] ـ إضافة إلى كتابات آن ك. س. لامبتون وجورج مقدسي.

وجرت صياغة تفسيرات التاريخ السلجوقي حول الموضوعات الثلاثة التالية:

---

(١) حتى أن قائمة أولية بجميع المقالات والكتيبات العائدة لكلود كاهن حول السلاجقة ستبلغ ما لايقل عن عشرين عملاً. وجرى جمع مختارات ممثلة لهذه المقالات في:

Les peuples musulman dans l'histoire médiévals (Damascus, 1977).

والمقالات في هذه المختارات تضم بعضاً من العناوين التالية مما تم العودة إليها في هذه الدراسة:

The Historiography of the Selijukid Period, pp. 36-84; *L'histoire économique et sociale de L'Orient musulman médiévale*, pp. 209-30; *Nomades et sédentaires dans le monde musulman du milieu du moyen âge*, pp.423-37, and *L'évolution de l'iqta' du ixe au XIIe siécle: Contribution a une histoire comparée des sociétés médiévales*, pp. 231-70.

C. Cahen, 'Mouvements populaires et autonomisme urban dans l'Asie musulman du Moyen Âge', in: *Arabica*, 5 (1958), pp. 225-50;

The Turkish Invasion: *The Selchukids*, In: K. M. Setton, ed, A History of the Crusades (rev. ed, Madison, Wisconsin, 1964), vol.1, pp. 135-76;

Tribes, Cities, and Social Organization, in: *The Cambridge History of Iran*, vol .4, The period from the Arab Invasion to the Saljuqs, ed. R. N. Frye (Cambridge, 1975), pp. 308-28;

Pre - Ottoman Trukey, tr. J. Jones-Williams (London, 1968).

- طبيعة الهجرات التركية وما صاحبها من توطيد للسلطة.
- تطوير هيكلية سياسية واقتصادية مميزة في امبراطورية سلجوقية تتوسع أبداً.
- الإحياء الأيديولوجي والفكري للإسلام السني.

وقد ركزت كتابات لامبتون، المبنية على كتابات كاهين، على الموضوع الثاني، بينما ركزت كتابات مقدسي، وهي التي طرقت أرضيات جديدة من نواح عديدة، على الموضوع الثالث.[1]

وقبل إحضار الغزالي إلى الصورة، دعونا نراجع بإيجاز بعض الفرضيات

---

(١) مرة أخرى، إن مجمل مساهمات المقدسي ولامبتون هي من الكثرة بحيث يتعذر إيرادها كلها هنا. فالدراسات الأساسية للامبتون تشمل:

Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration (2nd. ed. London, 1969).

Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th - 14th Century (Albany, NY, 1988).

'The Internal Structure of the Saljuq Empire': In *The Cambridge History of Iran*, vol. 5. The Saljuq and Mongol Periods, ed. J. A. Boyle (Cambridge, 1968), pp. 203-82.

'Reflections on the Iqta', in G. Makdisi, ed. *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton* A. R. Gibb (Cambridge, 1965), pp. 358-76.

أما بالنسبة لمقدسي، فإن في أبحاثها شواهد على خط طموح من التنقيب. وما بدأت به في مقالتها عن المؤسسات الإسلامية في بغداد القرن الحادي عشر في مجلة: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24 (1961), pp.1-56 أكملته في ما بعد بسلسلة من المقالات ذات العلاقة، وأهمها:

'Ash'ari and the Asha'rites in Islamic Religious History' In: *Studia Islamica*, 17 (1962), pp.37-80, 18 (1963), pp. 19-40.

'The Sunni Revival' in: D. S. Richards, (ed), *Islamic Civilization* (Oxford, 1973), pp.155-68.

ثم بلغت ذروتها في دراسته:

The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West (Edinburgh, 1981).

والنتائج التي توصل إليها في دراسته الأخيرة أكدها في مقالة وكتاب ربما يعتبر أعظم إنجازاته العلمية:

'The Juridical Theology of Shafi' I: Origins and Significance of 'Usul al-Fiqh', Studia Islamica, 59 (1984), pp. 5-48.

The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian-West, With Special Reference to Scholasticism (Edingurgh, 1990), pp. 2-43.

والاستنتاجات في هذه الموضوعات. أما بخصوص الخلفية التركية للسلاجقة، فإن أفضل مقاربة لها تكون بالبدء مع إقامة السيطرة البويهية على بغداد سنة ٣٣٤/ ٩٤٥. لقد آذن نشوء البويهيين، وهم أسرة من الجنود الديالمة، بالتسرب الأكثر حسماً وتنظيماً إلى الأراضي المركزية الإسلامية من قبل واحدة من عدة قبائل غير عربية ناشئة، والتي يعود أقدم أثر لها إلى بداية القرن الثالث/ التاسع. ويمكن العودة بأصولهم الجغرافية إلى الوراء إلى التجمعات القبلية غير المنسجمة حول الأطراف الشمالية الشرقية لحدود العالم الإسلامي، أي مقاطعات جورجان ـ ديهستان إلى الجنوب الشرقي من بحر قزوين، وخوارزم، وما وراء النهر وربما أفغانستان الشرقية أيضاً.[(١)] إن تأثير المصالح القبلية التركية قد نما بدرجة هامة مع استقدام الرقيق التركي إلى جيوش الخلافة المنحلة آنئذ، ومع التجنيد اللاحق للمرتزقة الأتراك إبان عهد الخليفة المعتصم (حكم من ٢٣٢ ـ ٢٤٧/ ٨٤٧ ـ ٨٧١). وبحلول منتصف القرن الرابع/العاشر، كان العنصر التركي قد نما وتحول إلى كتلة قوة رئيسة راحت تتهدد سلطة الخليفة العباسي بشكل مباشر.[(٢)]

وبدأت مظاهر هذا التهديد بقتل الخليفة المتوكل سنة ٢٤٨/ ٨٦٢ وما أعقبه من شرذمة متدرجة للامبراطورية العباسية وتهميشٍ لاحق لدور الخلافة وقوتها. وكان، والأوضاع كذلك، أن تم تأسيس البويهيين لكونفدراليتهم التي ضمت العراق وغربي إيران مع فروع للأسرة اتخذت من بغداد قاعدة لها. وأعلن معز الدولة (ت٣٥٦/ ٩٦٧)، أحد زعماء البويهيين، نفسه أميراً للأمراء، وأصبح، بهذا الشكل، محافظاً بمهارة، وإن كان ذلك بصورة اسمية، على سلطة البلاط الخليفي في حين أضفى الشرعية على كونه قائداً أعلى للقوات ـ أي الممسك الفعلي بالسلطة في واقع الأمر. أما الحفاظ على السلطة البويهية (والتي دامت لأكثر من قرن) فلم يكن عائداً إلى نظامٍ من القوة الغاشمة فحسب، بل وإلى إحياء النموذج الباعث للذكريات من النظام الملكي الساساني من فترة ما قبل الإسلام، حيث رسموا لأنفسهم ضمنه صورة تتعدى كونهم مجرد زعماء عساكر

---

(١) انظر: C. E. Bosworth, 'Barbarian Invasions: The Coming of the Turks into the Islamic World,' in: Richards, (ed.), *Islamic Civilisation*, p.1.

(٢) انظر: R. P. Mottahedeh, '*The Abbasid Caliphate in Iran*,' The Cambridge History of Iran, vol. 4, pp. 60-75.

من البداة.[١] وكان هذا الفصل التاريخي بين القوة والسلطة سيصبح منذ تلك الفترة وفيما بعد ذلك مصدر توتر مستديم في جميع تصورات ونماذج الحكومة في المجتمعات الإسلامية اللاحقة. وفي حالة البويهيين، اشتدّ هذا التوتر أكثر بحقيقة أنهم قرنوا أنفسهم بالشيعة الإمامية (الإثني عشرية)، في الوقت الذي عرضوا فيه أنفسهم حُماة للخليفة السني. إن ميولهم الشيعية لم تكن حقاً ذات صفة ظاهرية رمزية. وأصبحت بغداد مع مجيئهم، بعد فترة قصيرة من حدوث الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر سنة ٣٢٩/٩٤١، مركزاً بارزاً للتعليم والتبحر الشيعي الإمامي.

وأطلقت الفترة البويهية عدداً من التحولات ذات المدى البعيد. فقد جرت، أولاً، إعادة صياغة تعاريف السلطة السياسية من خلال تدشين تقليد متميز من الكتابات السياسية الشرعية ـ ويعد الماوردي (ت٤٥٠/١٠٥٨) أول كاتب رئيس عرضها وشرحها. ثانياً، جرى تحويل هيكليات الحكم الإقليمي واستخدام الأرض في الأراضي الإسلامية المركزية من خلال تطبيق نظام الإقطاع (إشارة إلى تخصيص الأرض أو منحها هبة كمصدر للدخل). ثالثاً، أصبح المكوّن الإثني لهذه المنطقة أكثر تعددية، وكان العنصر التركي سيلعب دوراً مسيطراً. أخيراً، أصبحت التمايزات والاختلافات التي تفرق الشيعية عن السنية أكثر وضوحاً واستيعاباً، وجرت مناقشتها بانحياز أكثر حدة. إن جميع هذه التطورات تسارعت أكثر فأكثر واكتسبت حياة جديدة مع مجيء السلاجقة.

أما خلفية السلاجقة فيمكن العودة بها إلى الوراء إلى قبائل الأوغوز (الغز) إلى الشرق من بحر آرال. وكان دخولهم الكبير في حوليات التاريخ الإسلامي قد بدأ مع طغرل بك (ت٤٥٥/١٠٣٦)، أحد زعماء عشيرة السلاجقة، الذي دخل بغداد سنة ٤٤٧/١٠٥٥ وحرر الخليفة، كما تخبرنا المصادر، من براثن البويهيين الشيعة. وقام بعد ذلك بإعلان نفسه سلطاناً حل محل الأمير البويهي.[٢] وكانت جميع الأراضي التي

(١) انظر: H. Busse, 'The Revival of Persian Kingship under the Buyids', in: Richards, ed., *Islamic Civilisation*, pp. 47-69.

(٢) انظر: C. Cahen, *'Historiography of the Seljuqid Period,' pp. 39-43.*

C. E. Bosworth, 'The Political and Dynastic History of the Iranian World' (A. D. 1000-1217)', in: *The Cambridge History of Iran*, vol.5, pp. 44-9.

حكمها البويهيون سابقاً قد انتقلت، بحلول ذلك الوقت، إلى أيدي السلاجقة، الذين توسع حكمهم، مع نهاية عهد طغرل بك، ليشمل سوريا. وبقدر ما مثَّل السلاجقة استمرارية للسلطة بالشكل الذي أسسه البويهيون، إلا أنهم، مع ذلك، كانوا مولدين لتغير راديكالي. ويكمن أكثر هذه التغيرات أهمية في تجديد حياة بيروقراطية حكومية ماثلت تلك التي كانت للبلاط العباسي في أوج مجده قبل البويهيين، والذي على قمته تربع منصب الوزير. في هذا السياق، لا يمكن دراسة نشأة القوة السلجوقية من غير ذكر اسم نظام الملك (ت٤٨٥/ ١٠٩٢)، الوزير السلجوقي الأكثر شهرة والذي سيّر أمور الأمبراطورية بالنتيجة في ظل خلفاء طغرل بك، ألب أرسلان (٤٥٥ ـ ٤٦٥/ ١٠٦٣ ـ ١٠٧٣) وملكشاه (٤٦٥ ـ ٤٨٥/ ١٠٧٣ ـ ١٠٩٢).

لقد قدمت عدة دراسات قامت بها آن لامبتون وصفاً شاملاً للبنية الداخلية، الاقتصادية والسياسية، للأمبراطورية السلجوقية في ظل نظام الملك.[١] ومن بين خصائصها العديدة البارزة، هناك اثنتان لهما علاقة بموضوعنا: تأسيس وتوطيد طبقة من «الأمراء» وطبقة من «العلماء». ويرتبط نشوء طبقة «الأمراء» التي شعرت بتمايزها، بتطبيق نظام الملك لمجموعة من السياسات المعقدة المتحكمة بإدارة أصناف متنوعة من الإقطاعات. ويقوم كل صاحب إقطاع، وهو رجل عسكري (أمير) عادة، بالإشراف على الأرض المقتطعة ـ والتي قد تبلغ مساحتها في بعض الأوقات مساحة مقاطعة بكاملها ـ ويكون، في الوقت ذاته، مسؤولاً مباشرة أمام مكتب الدولة المالي الذي يسير عليه نظام الملك. وفضلاً عن كونها أعادت حداً معيّنًا من الاستقرار، فقد كانت هذه السياسات قادرة على إثارة نوع من الوحدة الإسلامية المثالية وتماسك الأراضي كما كان الحال في ظل الخلفاء العباسيين في القرن السابق ـ وهي مثالية وجدت أقصى تعابيرها كمالاً في عهد السلطان ملك شاه، ودارت معالجتها حول توازن حساس بين إطارين من الارتباطات، أحدهما مركزي جزئياً والآخر لا مركزي جزئياً، يربطان ما بين نظام الملك في بغداد وبين المقاطعات والمناطق المتبعثرة للامبراطورية. يضاف إلى ذلك، أن هذه

(١) انظر بشكل خاص مقالة: Lambton, 'The Internal Structure of The Saljuq Empire' pp. 203-25.

المثالية سرعان ما أصبحت راية عقائدية قدم سلاطين السلاجقة أنفسهم خلفها على أنهم أبطال الإسلام السني ـ الأمر الذي تمخض عمّا يشير إليه جورج مقدسي «بالإحياء السني». [1]

واستمد هذا الإحياء معناه بشكل أساسي، إلى جانب عوامل أخرى، من علاقته بحقيقة أن السلاجقة استولوا على السلطة من البويهيين الشيعة الذين أُجملوا. على الرغم من موقفهم المعادي من الفاطميين الإسماعيليين الشيعة في مصر، مع الفاطميين على أنهم جزء من قوة غاصبة تعمل للهيمنة الشيعية على العالم الإسلامي. وهكذا، كان على السلاجقة الآن إعادة توكيد مُثُل الإسلام السني وتغليبها على المد المتصاعد للشيعية. وعبّر هذا التوكيد عن نفسه بطرق متنوعة، لعل أبرز مظاهرها كان استغلال طبقة العلماء السنة.

ففي سنة ٤٥٩/١٠٦٧، بنى نظام الملك «مدرسة» كبيرة في بغداد أصبحت تُعرف باسم «النظامية»، مؤذناً ببدء ما تطور لاحقاً ليصبح شبكة واسعة جداً من المدارس النظامية في طول الأمبراطورية وعرضها. إن فهمنا الحاضر لشبكة «النظامية» جرى تكوينه بشكل أساسي من قبل كتابات جورج مقدسي، الذي كرّس حياته البحثية كلها تقريباً لدراسة دورها التاريخي وأهميتها الفكرية. [2] إن شمولية نطاق أبحاث مقدسي وعمقها تبرز بشكل صارخ في الوقت نفسه بالنسبة لأصالة التفسيرات، الموحية بدرجة مماثلة، التي يفصّلها بخصوص بعض نقاط التحول الأساسية في التاريخ الفكري للإسلام.

وطبقاً للمقدسي، فإنه من الممكن العودة بالبدايات الفكرية «للنظامية» إلى الوراء إلى «المحنة» ـ إلى الامتحان الكبير (٢١٩ ـ ٢٣٣/ ٨٣٣ ـ ٨٤٧) الذي استحدثه الخليفة المأمون (ت ٢١٨/ ٨٣٣) من أجل فرض عقيدة المعتزلة القائلة [أن القرآن هو كلمة اللّه المخلوقة، باعتبارها مرسوماً رسمياً، ومقاومة وسحق جميع الأصوات الزاعمة بأن القرآن غير مخلوق وهو كلمة اللّه الأزلية] ويفترض المقدسي حدوث اتجاهين فكريين منشقين مع بدء فشل «المحنة»: التقليدية الشرعية (الفقه) والعقلانية الدينية

(١) المقدسي، في مقالته «الإحياء السني»، ص١٦٨.

(٢) كما ذكر سابقاً، فقد تم تناول ذلك باستفاضة في مقالة: المقدسي، «نشأة المدارس».

(الكلام).[1] أما التقليدية الشرعية، كما هي معرَّفة هنا، فإنها تستمد إحساسها بالهوية من كتابات الشافعية (ت٢٠٤/ ٨٢٠) ومثال أحمد بن حنبل (ت٢٤١/ ٨٥٥)، بينما جرى توطيد العقلانية أكثر وأُبقيت حيّة بفضل الأشعري (ت٣٢٥/ ٩٣٧). يُضاف إلى ذلك، أن المقدسي يعمل على إعادة بناء التداخل التاريخي بين هذين الاتجاهين. مقدماً، أثناء هذه العملية، رؤىً قيّمة جداً بخصوص مفاهيم الرشدية (الأرثوذكسية) الناشئة في الفكر الإسلامي. وتُلقي تحليلاته أيضاً بضوء هام على العمليات التي تقود إلى توطيد المدارس الفقهية (المذاهب) وتخصيصها لتدور حول تعاليم الفقهاء البارزين (المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي)؛ وعلى العلاقة المنوعة والمعقدة القائمة بين النظم الفقهية الناشئة وبين علم الكلام. وبناءً على هذا البحث، فإن أعظم المساهمات العلمية الأصلية للمقدسي تكمن ربما في تطوير إطار توضيحي لفهم التقليدية الزائدة، من جهة، ومن هنا موقف الحنابلة المعادي «للكلام»، بينما الأخرى هي نشوء تحالف، ولو أنه صعب، بين الشافعية والأشعرية.

وتصبح «النظامية»، برأي المقدسي، رمزاً لجميع التطورات الآنفة الذكر. إنه يصفها بالمدرسية الفقهية المؤمنة بصلاحيتها لتدريس المذهب الشافعي ولتكون بمثابة لسان حال سياسة نظام الملك الدينية. وتهيأت لنا ملاحظة خاطفة لهذه السياسة في أعمال الوقف الباقية التي كانت الأساس الذي قامت عليه النظامية. والوقف هو عبارة عن صندوق أو مؤسسة خيرية يستوجب وجودها وجود «واقف» (أو مؤسس الوقف) الذي يحدد شروط الاستخدام والإدارة التي تتحكم بالصندوق. أما نظام الملك فهو هنا «الواقف» والمدرسة النظامية هي التي أُسست «كوقف». ونجد في صلب بحث المقدسي حول النظامية إعادة تفسيره المفرط في دقته للمضامين التاريخية والفكرية لحقيقة أن النظامية قد تأسست كوقف.

إن الفحوى الكامل لإعادة التفسير هذه، التي تهدف إلى إعادة تتَبُّع حدود التفاعل الفكري والاستعارة بين الإسلام والغرب المسيحي، هو خارج نطاق هذه الدراسة إلى

(١) جرى تلخيص ذلك بإيجاز في مقالة المقدسي، «نشأة الإنسانيات»، ص٢ ـ ١٥.

حدٍ بعيد.[1] إلا أن هناك خيطين محددين في إعادة تفسير المقدسي لهما علاقة بغرضنا ـ وهو تحديداً إعادة بناء التيارات الفكرية والسياسية للعصر الذي عاش فيه الغزالي وكتب «كتاب المستظهري». أحد هذين الخيطين له علاقة بمعاينة للوقف، كتشريع ومؤسسة معاً، ولاسيما بالمقابلة مع «الإقطاع». أما الثاني فينشأ من تحليل للشرط لأي عمل الوقف القائل بأنه على النظامية أن تدرّس الفقه الشافعي و«أصول الفقه».

في ضوء ذلك، يستطيع المرء التحدث عن تشريع مميز للوقف، مسبغاً حقوقاً خاصة شاملة من الرعاية على الأفراد «الواقفين» بشكل مستقل عن السلطان والخليفة. ويبدو أن نظام الملك قد استغل هذه الحقوق بشكل كامل في إنشاء شبكة النظامية. أما المستفيدون الأساسيون من النظامية فكانوا العلماء. وطبقاً للمقدسي، فإن أداة الوقف قد مكنت «المذاهب» (المدارس الفقهية) من الاندماج والتحول إلى نقابات محترفة، وهذا بدوره، أسبغ على العلماء وضعية جسم مدمج مميز داخل المجتمع الإسلامي.[2]

يضاف إلى ذلك، أن عمليات الاندماج هذه تبدو مرتبطة، جزئياً، بالنزاع المتواصل بين صوت التقليدية من جهة، وصوت العقلانية من جهة أخرى. ويمكن استنتاج آثار لهذا النزاع، طبقاً للمقدسي، من «صك وقف نظامية بغداد»، الذي لم يبق منه سوى بعض المجتزءات. ويشترط نظام الملك في هذا الصك، من بين عدة شروط أخرى، أن تؤلف النظامية وقفاً لمنفعة أعضاء المذهب الشافعي الذين هم شافعية في الفقه وأصول الفقه معاً.[3] ويبرز هذا الشرط، ظاهرياً، من قبيل الحشو في الكلام طالما أن أصول الفقه تشير، بدءاً من الشافعي، إلى المصادر الأصلية أو الجذور التي يمكن اشتقاق الفقه الإسلامي منها. وهكذا، فإن استخدام الشافعي لمصطلح «أصول الفقه» لم يعن ضمناً، وخلافاً لما أُستعمل به في صك الوقف، جسماً منفصلاً من العلم ومميزاً عن الفقه (التشريع الإيجابي). وهذا ما يحفز المقدسي على التساؤل: ماذا يعني إذن

---

(١) المقدسي، «نشأة المدارس»، ص٢٨١ ـ ٢٩١.

(٢) المقدسي، «نشأة الإنسانيات»، ص٢٤ ـ ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٠ ـ ٤١.

بهذا الاستخدام الخاص لمصطلح «أصول الفقه»؟ ويجادل بإقناع أنه بحلول القرن الخامس/الحادي عشر، أي بعد الشافعي بقرنين اثنين، كان مصطلح «أصول الفقه» قد تطور إلى أكثر من مجرد مصطلح وصفي، وأصبح يحمل الآن إحساساً بكونه نظرية قانونية أو ميثودولوجيا؛ نظرية كانت حاضرة في بدايتها في «الرسالة» للشافعي لكنها جُرّدت، بمرور الوقت، لتتحول إلى نظام من الشريعة يُعنى بالبحث في طبيعة شريعة اللَّه ـ أوامره ونواهيه. وكان هذا مخالفاً، ومعارضاً، لعلم الكلام الذي يُعنى بطبيعة اللَّه نفسه. وتطور «أصول الفقه» بالنتيجة إلى أساس عقلاني، ومع أنه كان واعياً في تمييز نفسه عن عقلانية علم الكلام، إلا أنه تسرب مع ذلك، عن طريق روح معارضة العقلاني ـ الأمر الذي أدّى بالمقدسي إلى تعريف أصول الفقه وتحديده بأنه «ثيولوجيا شرعية».[١]

تشكل الصفة المتشابكة للبيئة الفكرية والسياسية الموصوفة هنا، المنزلة التي سرعان ما اتخذها الغزالي مدخلاً له. لا نعرف الكثير عن حياة الغزالي المبكرة، ولو أن من المعروف أنه بعد تلقيه لثقافة نموذجية، إلا أنها شاملة، في بلدة طوس (مع زيارات عرضية إلى بلدة جورجان)، انتسب إلى مدرسة النظامية في نيسابور سنة ٤٧٠/ ١٠٧٧، وكان في التاسعة عشرة من عمره.[٢] وهنا تعرّف إلى الجويني (ت٤٧٨/ ١٠٨٥)، الذي يمكن اعتباره أشهر علماء عصره وأكثر رجال الدين الشافعي معرفة. فبالإضافة إلى دراسته لنطاق كامل مما كان يسمى بالعلوم الدينية (القرآن والحديث وتفاسيرهما كليهما معاً) مع تركيز على الفقه، كان للغزالي اطلاع أيضاً على علم الكلام الأشعري. وبقي في نيسابور حتى وفاة الجويني سنة ٤٧٨/ ١٠٨٥، حيث ارتبط بعد ذلك بمعسكر نظام الملك وأسس لنفسه سمعة مميزة في عيني نظام الملك.[٣] وبحلول سنة ٤٨٤/ ١٠٩١، كان قد عُيّن لتعليم الفقه الشافعي في المدرسة النظامية ببغداد حيث بقي فيها، كما نعلم الآن، أربع سنوات فقط، أي حتى سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥.

وتتوضّع دراما هذه السنوات الأربع في بغداد، إذا أردت ذلك، في المركز من

---

(١) المقدسي، مقالته: 'The Juridical Theology of Shāfi'ī', *Studia Islamica*, 59 (1984), pp. 43-44.

(٢) انظر: Watt, *A Muslim Intellectual*, pp. 20 -3.

(٣) المصدر السابق: ص٢٣.

بحثنا واستقصائنا. فقد تمت كتابة «كتاب المستظهري» في نهاية هذه الفترة تقريباً، إلا أنه قد استبق بقدر كبير من النشاطات، جميعها لها تأثيرها على تحليلنا لهذا النص. وإنه لأمر هام ملاحظة أن تعيين الغزالي في المدرسة النظامية في بغداد تزامن مع أوج قوة نظام الملك ـ وهذا، بالنسبة لتلك المسألة، هو أعلى مرحلة في الوحدة السلجوقية في ظل حكم ملك شاه. إلا أن كلا ملك شاه ونظام الملك كانا قد توفيا معاً خلال سنة من وصول الغزالي. غير أن رعاية الغزالي استمرت بفضل الشروط المنصوص عليها في «الوقف»، لكن الميزات الناجمة عن التأثير الشخصي لنظام الملك لم تعد متوفرة. يضاف إلى ذلك أن وفاة ملك شاه أودت بالأمبراطورية السلجوقية ودفعتها إلى حالة من الحرب الأهلية. فقد ظهر عدة أشخاص ممن زعموا أهليتهم لمنصب ملك شاه، والذين من بينهم تمكن بركياروق (حكم بين ٤٨٧ ـ ٤٩٨/ ١٠٩٤ ـ ١١٠٥)، ابن ملك شاه، من الفوز في النهاية وبقي لينازع تُتُش (٤٨٨/ ١٠٩٥)، شقيق ملك شاه، الحكم.[(١)] وقد استطال هذا النزاع وامتد إلى حرب ثلاث سنوات، برهن خلالها بركياروق عن فوزه، واستولى على السلطة كسلطان للسلاجقة بحلول صفر ٤٨٨/ شباط ١٠٩٥. ويجدر أيضاً تذكّر أن الغزالي قد تخلى عن منصبه في النظامية في السنة نفسها وغادر بغداد بعد ذلك بتسعة أشهر. وكانت الحرب الأهلية تلك نقطة تحول في حياة الأمبراطورية السلجوقية. فقد آذنت ببدء عملية متدرجة من التفكك، الأمر الذي أعطى فترة ملك شاه ونظام الملك السابقة صورة فترة العظمة للسلاجقة.

غير أن أحد الاعتبارات الأكثر أهمية بالنسبة لأغراضنا هو ما يتعلق بموقف الغزالي الرسمي من الحرب الأهلية. ويمكن تفسير هذا الموقف من خلال مجموعة متنوعة من التصورات التي تدور حوله. فهناك، أوّ، صورة الغزالي العالم، والتي تحمل معها كل المضامين المنسوبة إلى العلماء عموماً. وفضلاً عن منصبه في النظامية، فإن رسائله ضد الفلاسفة ـ وأهمها «تهافت الفلاسفة» ـ وقد كُتبت بلهجة سلطوية تشير إلى شخص رأى نفسه ناطقاً باسم العلماء، إن لم يكن مدافعاً عنهم. إلا أن كون الشخص عضواً معترفاً به في مجموعة «العلماء» له مجموعته الخاصة من التحديات إبان تلك الفترة؛ وكلها

---

(١) انظر: Bosworth, 'Political and Dynastic History', pp. 102-9.

قابلة للاختصار في حقيقة أن دور العلماء لم يكن شيئاً ممنوحاً، وأن العلماء أنفهسم كانوا قد انخرطوا في عملية تحديد مكانتهم، إن لم يكن في تبريرها. ولم تكن عملية تعريف الذات تلك وتحديدها، إذا ما أردنا التأكد من ذلك، خالية من تعقيداتها الخاصة بها.

وهذا البُعد هو ما يأتي بنا مباشرة إلى التصور السياسي المطبّق على «العلماء»، وبالتالي إلى تلك الصور التي لا يمكن بدونها فهم «كتاب المستظهري» بطريقة مناسبة أيضاً. ومن هذا المنظور، علينا النظر إلى الغزالي كما هو الحال مع قرابته السالفين الماوردي والجويني، باعتباره وسيطاً بين قوة السلطان السلجوقي وسلطة الخليفة العباسي. فمن جهة، لم يكن الغزالي على وعي شديد سوى أنه كان صنيعة الرعاية السلجوقية، بينما استمد شرعيته، من جهة أخرى، من الوصاية الرمزية للخليفة على الشريعة. ولنلتفت الآن إلى الظروف التي بسببها اضطر الغزالي إلى مفاوضة تعايش بين قوة السلطان السلجوقي الفعلية والسلطة الشرعية للخليفة العباسي.

الغزالي والخلافة العباسية

كان نموذج الولاية وما يتوقع منها الداعم للنظام السياسي قد سبق له أن خضع، بحلول زمن وصول الغزالي إلى بغداد، لقدرٍ لا بأس به من التنظير. أما صياغات النظرية السياسية فقد تحفزت عبر التاريخ بالرغبة إما لإضفاء الشرعية عليها أو تغيير النظام السياسي المعاصر. وكان صنف النصوص المعروف «بالسياسة الشرعية» القناة التي من خلالها تمت صياغة النظرية السياسية في إسلام العصر الوسيط، وأكثر هذه المعالجات تأثيراً ربما كانت موجودة في «الأحكام السلطانية» للماوردي (ت٤٥٠/ ١٠٥٨) التي كتبت رداً على استيلاء البويهيين على السلطة.[١] وفي القلب من مهمة «السياسة الشرعية»، التي سرعان ما كانت للغزالي مساهمة فيها عبر كتابه، «كتاب المستظهري»، نجد الحاجة والرغبة في إبقاء مفهوم السلطة الخلافية حيّاً في الأمة

---

(١) انظر: H. A. R. Gibb, 'Al-Mawardi's Theory of the Califate', in: Stanford J. Shaw and W. R. Polk, (ed.), *Studies in the Civilization of Islam* (Boston, 1962), pp. 151-165.

الإسلامية. لقد خضع مركز الخليفة للتغير التاريخي، ومع أن الدور الفعلي للخلافة أصبح مهمشاً بل وحتى في موقع العجز، إلا أنه واصل، من خلال دوره الرمزي، حمله لسطوة إيديولوجية عمل خلالها كمصدر للشرعية لكل من الحاملين الفعليين للسلطة والعلماء معاً.

إن تاريخ الإسلام السني لفترة ما بعد النبوة يمكن تفسيره كتاريخ أمة تناضل للمحافظة على مُثُل الرسالة المنزلة، بينما كانت تجدُ في الوقت نفسه في اتباع طرائق تمكنها من تحقيق الأوامر التي جاء بها التنزيل. ويتم النظر إلى اللّه باعتباره المصدر المحيط بكل هذه المُثُل، وأن أوامر اللّه هي تلك التي عبّر عنها في شريعته. ونقطة الالتقاء لكل من مُثُله وأوامره هي الأمة: وتصبح الأمة القيّم على هذه المُثُل، وتوفر في الوقت نفسه السياق الخلاب الوحيد الذي ضمنه يمكن لأوامره (أساس الشريعة) أن يكون لها معنى. يضاف إلى ذلك أن الأمة هي ليست جسماً مجردًا لا شكل له، لكنها تستمد هويتها في جزء كبير منها بمقابلتها مع سلطة الخليفة ـ الذي يُنظر إليه كراع للأمة في فترة ما بعد النبوّة، ومن ثم للشريعة أيضاً.

من بين جميع مجالات الحياة والسلوك الإنسانيين، تبقى البنية السياسية للأمة المجال الذي لا يقدم القرآن حوله أية إشارة صريحة. وبكلمات أخرى، لا يتضمن القرآن نموذجاً دستورياً لتنظيم الأمة. من هنا، فقد يكون لرسائل السياسة الشرعية، بل وكان لها فعلاً، يدٌ طليقةٌ نسبياً في صنع أفكارها الدستورية. ومع ذلك، فقد وُجد، منذ زمن الماوردي وفيما بعد ذلك، إجماع عام حول الطريقة التي كُتبت بها رسائل السياسة الشرعية. وفضلاً عن حقيقة أن مركز الخليفة كان عرضة لأن يتم استبداله بقوة السلطان السلجوقي، فقد واجه الغزالي، إضافة إلى ذلك، حالة حيث كان هناك انهيار في القوة السلجوقية بسبب الحرب الأهلية. وقد خلقت الحرب فراغاً في بنية السلطة، الأمر الذي أتاح المجال مجدداً لظهور تساؤلات حول مستقبل السلالة السلجوقية ومركز الخليفة في الأمبراطورية. وكان مع وفاة الخليفة المقتدي وتولي الشاب المستظهر للخلافة في وقت مبكر من سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤، أن تم تكليف الغزالي بكتابة «كتاب المستظهري»، وهو نصٌ، إذا ما تذكرنا عنوانه الكامل، يهدف إلى إطراء فضائل المستظهرية ـ أو بالأحرى أولئك الذين يدعمون خلافة المستظهر.

وألقى الفراغ المتواصل في بنية السلطة بحمله الثقيل على مركز الخليفة، ولم يكن بإمكان الغزالي، باعتباره عضواً في جماعة «العلماء» المرتبطين بالنظامية، إلا أن يتأثر بهذه الحالة. وكان للحرب الأهلية مستويات مختلفة من الأهمية اعتماداً على ما إذا كنا ننظر إليها من منظور الأسرة السلجوقية، أو الخليفة المستظهر، أو الغزالي. وكل واحد من هذه المنظورات يتركز ضمن مجموعة من التوقعات والمواقف التي تعكس الحاجات والرغبات المحركة لجميع هؤلاء الممثلين المختلفين على المسرح. أما بالنسبة للأميرين السلجوقيين، بركياروق وتُتُش، فالصراع بينهما كان من أجل السلطة والشرف، واتقد بدوافع قبلية متأصلة ـ دوافع كانت من خصائص عشيرة السلاجقة منذ بدايات تجوالاتها، وتتألف من أخلاقيات من صنف «بقاء الأصلح». وكانت قيادة عشيرة السلاجقة، مثل قيادات بقية القبائل التركية الأخرى، مفتوحة دائماً للمنافسة والتحدي. وكان التولي الوراثي السلمي للسلطة نادراً ما يتم. ولم تكن عهود طغرل بك وألب أرسلان وملك شاه محصنة بأي شكل من الأشكال من منافسة مدمرة. فالسلطة داخل أسرة السلاجقة التي استطالت زمنياً كانت تتحدد من خلال التحول الدائم لأشكال التحالفات، وكل تحالف ينغزل متحولاً إلى تحزبات تهدف إلى إحراز الجائزة النهائية ـ رئيس العشيرة. هذه، إذن، كانت خلفية النزاع بين بركياروق وتُتُش. ودار النزاع حول تقسيم للأمبراطورية من الشرق إلى الغرب: فقد مارس بركياروق سيطرته على العراق وخراسان (أي القسم الشرقي من الأمبراطورية السجلوقية) بينما وطّد تُتُش سلطته المؤقتة في سوريا (أي القسم الغربي من الأمبراطورية). ووُجد بين هذا التقسيم جوقة كاملة من التحزبات الأقل قوة، وكل واحد منها برئاسة شخصية بارزة مثل زوجة ملك شاه، تركان خاتون (ت ٤٨٧/ ١٠٩٤)؛ وخليفة نظام الملك، تاج الملك (ت ٤٨٥/ ١٠٩٣)؛ وأحد أشقاء ملك شاه في خراسان، أرسلان أرغون (ت ٤٨٧/ ١٠٩٤).

إن انطلاقة هذه الصراعات الداخلية عقب وفاة ملك شاه سنة ٤٨٥/ ١٠٩٢ لا بُد وأنها لقيت ترحيباً وشعوراً بالتحرر من جانب الخليفة آنئذ، المقتدي (حكم بين ٤٦٧ ـ ٤٨٧/ ١٠٧٥ ـ ١٠٩٤)، الذي كان تحت الوصاية السلجوقية منذ زمن ألب أرسلان. وقد بلغ المقتدي من العجز بحيث إن ملك شاه كان قد وجّه إليه، قبل وفاته بأسبوعين فقط، إنذاراً مدته عشرة أيام لاعتزال منصبه ومغادرة بغداد. وكان ملك شاه قد دبر خطة

كان ينوي من خلالها تنصيب حفيده جعفر، ذي السنوات الخمس، والذي كان قد وُلد من زواج تحالفي بين المقتدي وابنة ملك شاه، خليفة على بغداد. لكن، يا للخسارة، فقد توفي ملك شاه قبل انتهاء مدة الإنذار مما أعطى الخليفة المقتدي، الذي بقي خليفة لمدة سنتين أخريين، فسحة جديدة من الحياة. وتمّ بعد ذلك الاعتراف بخليفته المُعيّن، المستظهر، خليفة تالياً.[1] وجدير بالذكر أن محاولة ملك شاه للمجيء بمنصب الخلافة إلى سلاسة سلجوقية لم تكن الأولى التي سعت إلى مثل هذا الاندماج.

وكان طغرل بك قد أقدم على محاولة زواج تحالفي مشابهة، حيث قام طغرل نفسه بالزواج من ابنة الخليفة آنئذ، القائم. ولم ينتج عن هذه المحاولة شيء، مرة أخرى، وذلك بسبب وفاة طغرل بعد الزواج بفترة قصيرة.[2] غير أن النقطة هنا هي أن هذه المحاولات، هي والألقاب المتنوعة مثل «ملك المشرق والمغرب»، و«محي الإسلام»، و«أمير المؤمنين» التي أُجبر الخلفاء على الإنعام بها على السلاجقة، تشير كلها إلى طموحهم المحتدم وحاجتهم للشرعية.

وكان هدف سلاطين السلاجقة أن يغلقوا، مرة وإلى الأبد، أية فجوة قد توجد بين مصادر القوة باعتبارها متميزة عن مصادر السلطة. وليس هناك إعلان بارز حول ذلك أوضح مما نجده في رسالة نظام الملك بعنوان «سياسة ـ نامه» المدوّنة في شكل كتيب يلخص واجبات السلطان السلجوقي ومسؤولياته الأخلاقية، ويتوجه بالخطاب فيها إلى ملك شاه. ويقدم نظام الملك صورة السلطان باعتباره ملكاً سلطاناً مرسوماً على النموذج الساساني يستمد سلطته من الله وليس مسؤولاً، بهذا الشكل، إلا أمام الله.[3]

بحلول زمن وصول المستظهر إلى الساحة، كانت سنتان تقريباً قد افضتا على نشوب المنازعات السلجوقية الأهلية. وإنه لأمر هام هنا ملاحظة أن بعض مؤرخي هذه

---

(١) انظر: Bosworth, 'Political and Dynastic History', pp. 100-102.

(٢) نجد إعادة بناء رائعة لكامل هذا الفصل عند جورج مقدسي في مقالته بعنوان: «زواج طغرل بك» في مجلة: *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1970), pp. 259-75.

(٣) نظاتم الملك، سياسة نامه، الترجمة الإنكليزية: Herbert Drake, *The Book of Government or Rules for Kings* (2nd ed. London, 1978), pp. 9-13.

الفترة يُظهرون المستظهر بصورة شخصية قيادية (كارزماتية) ذات إرادة مستقلة.[١] وكمثال على هذه الاستقلالية، التي ربما هي بمثابة تأكيد على أنه كانت للمستظهر طموحاته السياسية الخاصة به، ما دوّنه ابن الجوزي الذي يزعم أن المستظهر أمر، عندما أصبح خليفة، بهدم مَعْلم بارز في سوق بغداد بُني زمن حكم طغرل بك، وعُرِفَ باسم «مدينة الطغرل».[٢] ويفصِّل جورج مقدسي في مقالة رائعة له بعنوان «طبوغرافية بغداد القرن الحادي عشر»، مستنداً فيها إلى نطاق واسع من المصادر التاريخية، يفصّل أكثر حول أعمال المستظهر. وطبقاً للمقدسي، فإن هدم مدينة الطغرل استتبع أيضاً هدم مسجد (جامع السلطان) كان مرتبطاً بالسوق وبناه ملك شاه. يضاف إلى ذلك، أن المستظهر كان ينوي، عقب عملية الهدم هذه، بناء سور على ذلك الموقع يحمل اسمه.[٣]

وبالإحرى، فإن مضامين هذه الأفعال تُخبر عن نفسها. فالمستظهر، الذي كان يعلم جيداً تاريخ الطموحات السلجوقية لاحتلال منصب الخلافة، كانت له طموحاته الخاصة في إحياء قوة الخلافة. من هنا كان تصرفه، الذي يقترحه المقدسي بطريقة ملائمة للغرض، «تحركاً يبرهن على تزايد في مقياس قوته [أي قوة المستظهر] بين السلاجقة الذين كانوا منغمسين في حروب داخلية للوصول إلى السلطنة».[٤] ومع ذلك، فمن غير الحكمة تضخيم طموحات المستظهر السياسية، بسبب حقيقة أن الحرب الأهلية قد وصلت إلى نهاية حاسمة بعد توليه [الخلافة] بسنة واحدة بشكل أساسي، حيث اعترف حينها ببيركياروق سلطاناً على الرغم من أنه ساند تُتُش، كما يروى، خلال الحرب الأهلية.[٥] والتأمل في ذلك كله هو ما يستحضره «كتاب المستظهري»، الذي كُتب في وقت ما من السنة الأولى من حكم المستظهر، حيث خدم، من بين أشياء

---

(١) انظر: Bosworth, 'Political and Dynastic History', pp. 106-107.

(٢) انظر مقالة المقدسي حول طبغرافية بغداد في القرن الحادي عشر في مجلة *(Arabica) 6 (1959)*، ص٢٩٠ ـ ٣٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٩٢ ـ ٢٩٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٠٣.

(٥) انظر: Bosworth, 'Political and Dynastic History', pp. 106-107.

أخرى، كنافذة هامة على المناخ السياسي لتلك الفترة والمشكلات التي واجهت المستظهر الذي كلف الغزالي بكتابته، وإليه تم تكريسه وإهداؤه.

والشخصية المركزية في هذه النافذة، على كل حال، هي الغزالي نفسه. فالمسائل المتعلقة بالسلطة والقوة هي في صلب «كتاب المستظهري» الذي يأتي بنا، بأقصى ما تستطيعه الكلمة المكتوبة، وجهاً لوجه مع أعمال فكر الغزالي القلق. وتكشف معالجته لهذه المسائل بشكل كلي تعقيدات المشكلات المحيرة التي تواجه مجتمعه، بينما تعكس في الوقت نفسه المشكلات المحيرة لمفكر احتجزت ردود فعله عليها بين ما يمليه عليه ضميره، من جهة، والمتطلبات التي لا غنى عنها نتيجة كونه ناطقاً [باسم أحدهم]، من جهة أخرى. وكان على الغزالي أن يُمعن النظر، كما فعل أسلافه من بين العلماء، في أفضل طريقة للتقريب بين موقف لمثالي وآخر لواقعي. وتُترجم المثالية هنا على أنها الرغبة في العودة إلى مفهوم مثالي للأمة، تكون الخلافة فيه كل شيء مرة أخرى، وبالتالي مصدر كل من السلطة والقوة. أما الواقعية فتبتدىء، بالمقابلة، بقبول للتغير التاريخي، ويكمن هدفها في الحفاظ على وحدة الأمة واستقرارها بحيث تتجنّب إمكانية الفوضى والاضطراب. فالتحدي، بالنسبة للعلماء، كما جرى تقديمهم في نصوص «السياسة الشرعية»، وخلافاً لما هو في كتابات الفلاسفة، أو لنقل حتى عند نظام الملك، لم يكن في تبرير توجهٍ واحد واستثناء الآخرين، وإنما بالأحرى في البحث والتوصل إلى توازن مقبول بين هذين التوجهين. وجرى نسج هذا المسعى لتحقيق هذا التوازن في «كتاب المستظهري» حول استراتيجيتين اثنتين: الأولى هي تحديد الحد الأدنى من تلك المتطلبات الأساسية التي يجب تحقيقها، أو تعزيزها، من أجل المحافظة على القاعدة الإسلامية للأمة؛ والثانية، اقتطاع دور سياسي ومكان للعلماء داخل الأمة. وستتم، في الفصل التالي، معاينة تحليل الأسلوب الذي اتبعه الغزالي ودرجة نجاحه في تحقيق هذا التوازن.

أما صمت الغزالي حول الحرب الأهلية في «كتاب المستظهري» فيمكن تفسيره بعدة طرق مختلفة. فقد يعكس موقفاً لم يكن غريباً بين العلماء ويتمثّل في البقاء على الحياد وسط جميع تلك الصراعات الداخلية الأسروية المألوفة من أجل الظهور بمظهر

عدم التحزّب وبالتالي، تجنّب، عواقب تأييد فريق خاسر. هذا لا يعني القول بأن الغزالي كان بعيداً عن السياسة، ولكن كان بالأحرى، بخصوص مسائل بعينها كما في هذه الحالة، يجد أنه من الملائم له عرض نفسه بهذه الطريقة؛ أو ربما كان صمته يعكس مسألة محيرة أكثر عمقاً كان سيواجهها في محاولته رأب صدع الترتيبات السائدة بين السلاجقة والخلافة. إن أنواع الأسئلة التي جابهت الغزالي اشتملت، على سبيل المثال، على ما إذا كانت الواقعية السياسية للقوة السلجوقية موجودة هناك، على حد قولنا، وإذا ما كانت كذلك، واعتماداً على نتائج الحرب الأهلية، كيف يمكن عندئذٍ تبرير استمرارية هذا الوجود؟ وإذا ما كان لها أن تُستبدل، فما هي الخيارات التي طُرحت؟

وهكذا يجب قراءة الصمت في «كتاب المستظهري» على أنه موقف يحتاج إلى أن يُميّز بين السطور، لأنه عندئذ فقط يمكن فهم مضامين نظرية الغزالي بخصوص الحكومة الإسلامية في هذا الكتاب بشكل صحيح. وبغضّ النظر عن النموذج النظري الذي تمّ تفصيله، إلا أنه من المهم تذكر أن نظرية الغزالي لم تكن إبداعاً من عدم. لقد تمت صياغتها ضمن إطار ومصطلحات تقليد «السياسة الشرعية». وكان هذا التقليد قد أصبح مؤسساً، بحلول زمن الغزالي، حول علاقة فاعلة بين الخليفة والسلاطين الأتراك والعلماء. فكان يُنظر إلى الخليفة باعتباره الرأس الرمزي الذي منه يستمد كلٌّ من السلطان والعلماء هو يتهم المتمثّلة بالقيام بالوظائف الموكولة إليهم من قبل الخليفة. وكان يُشار إلى سلاطين الأتراك بلقب «أهل الحل والعقد» عموماً، بينما أُشير إلى العلماء بلقب «ورثة الأنبياء»، بمعنى أنهم كانوا امتداداً لسلطة الخليفة الدينية، أي الحراس الفعليين للشريعة.[1]

إذن، فقد عمل ذلك عمل الأرضية التي بنى عليها الغزالي سعيه لصياغة أسلوب تعايش سلمي للتوترات السياسية من زمنه. ومع ذلك، لا تقدم هذه المحاولات سوى

(١) انظر: G. Makdisi, 'Authority in the Islamic Community', in: Makdisi, (ed.), *'la Notion d'autorité au Moyen âge'*: Islam, Byzance, Occident (Paris, 1982), p.122.

وجه واحد من العملة السياسية المؤثرة في الغزالي عند كتابته «كتاب المستظهري». أما الوجه الآخر من العملة فقد اندرج ضمن الجزء الأخير من عنوان النص: «فضائح الباطنية». وسنلتفت الآن إلى من يسمون بالباطنية ـ من هم، وبأي معنًى شكلوا تهديداً في نظر الغزالي؟

الغزالي والإسماعيليون

التعبير الأكثر استعمالاً لدى الغزالي كناية عن الإسماعيليين هو «الباطنية»، والذي يمكن ترجمته إلى الإنكليزية حرفياً بـ the esoterisists. إلاّ أن هذه الترجمة لا توضح بشكل مناسب نطاق المعاني الانتقاصية التي كانت في ذهن الغزالي عند استخدامه لهذا التعبير. فإذا ما ابتدأنا بعنوان النص، نجد أنه جرى تقديمه هنا تعبير يبعث على النفور والصدود ـ إنه منافر لكل ما هو متضمّن في تعبير «المستظهرية». لقد تم تركيب العنوان بصورة معارضة إيعازية بين «فضائل» و«فضائح». من هنا، فإن أفضل مقاربة لتعبير «باطنية» تكون بالنظر إليه كتركيب متحامل. ويتحدد معناه، مثل جميع تلك التراكيب، بافتراضات مسبقة ـ الدوافع والمحاباة ـ للتبادل المتحامل الذي يُستخدم فيه. والمحاباة في هذه الحالة الخاصة هي تلك التي للغزالي باعتباره كاتباً مخاصماً باسم الخليفة السني شكّل نفسه بنفسه.

ومن أجل فهم دوافع الغزالي وتحليلها، فإننا بحاجة لأن نخطو خارج السجالات المتحاملة بالشكل الذي دوّنت فيه في «كتاب المستظهري»، ودراسة ما يسمى بالباطنية بعيداً عن فهم الغزالي لهم. وسيساعدنا ذلك في تحديدٍ أسرع للمحاباة التي للغزالي في النص، وما هو أهم من ذلك، تحديد أهدافه واستراتيجياته المتحاملة ضد الباطنية.

أما الإسماعيليون الذين يُشير إليهم الغزالي بالباطنية، فإنهم لم يستخدموا هم أنفسهم هذا التعبير. ففي الوقت الذي كتب فيه الغزالي طعونه، كان إسماعيلية إيران يُفضلون كأكثر ما يكون الإشارة إلى أنفسهم بأصحاب «الدعوة الهادية»، أو «الدعوة الجديدة»، وفقاً لما رواه الشهرستاني. ويشتق التعبير الأخير معناه من محاذاته جنباً إلى

جنب مع تعبير «الدعوة القديمة»، حيث الإشارة هنا إلى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية المتمركزة في القاهرة. فالدعوة الجديدة أصبحت حركة إسماعيلية نزارية مستقلة عن الفاطميين، وجرى تنظيمها بشكل منفرد تقريباً في ظل قيادة حسن الصباح (ت ٥١٨/ ١١٢٤).[١]

كانت أولى ارتباطات حسن الصباح بالحركة الإسماعيلية قد بدأت مع كونه ممثلاً للدعوة الفاطمية في الري (شمال إيران). وكانت الدعوة الفاطمية، بحلول هذا الوقت قد أصبحت تنظيماً فعّالاً للغاية، ومميزة في نوع العلم الديني الذي كانت تنشره، وفي جيوب الموالاة التي ادخرتها وانتشرت بعيداً في سوريا وخراسان وما وراء النهر والسند.[٢] ونشأ انشقاق حسن عن الدعوة الفاطمية من نزاع على الوراثة في أعقاب وفاة الإمام ـ الخليفة الفاطمي المستنصر (حكم بين ٤٢٧ ـ ٤٨٧/ ١٠٣٦ ـ ١٠٩٤)، والذي راحت عواقبه تأخذ أشكالها إبان حياة المستنصر. وجرى الاعتراف بالخلفاء الفاطميين بصورة ملازمة أئمة إسماعيليين شيعة، ومن هنا فإن نزاعاً على الوراثة لم يكن ليقع على مسائل القوة الأسروية واستمراريتها فحسب، بل وعلى ما إذا كان الخلف حاملاً شرعياً للسلطة الدينية أم لا. فالمعيار الوحيد للشرعية كان أن يتلقى الخلف نصاً شرعياً من الإمام السابق. وكان ولي عهد المستنصر المنصوص عليه هو ابنه البكر نزار (ت٤٨٨/ ١٠٩٥)، لكن، وبسببٍ من التأثير المتصاعد للوزراء الفاطميين وقادة الجيش، بدر الجمالي وولده الأفضل، وطموحاتهم، تم تجاوز نص المستنصر وتحويله، وفقاً لهذا الزعم، إلى ولده الأصغر المستعلي (حكم بين ٤٨٧ ـ ٤٩٥/ ١٠٩٤ ـ ١١٠١)، الذي كان متزوجاً من ابنة بدر الجمالي. وسادت مزاعم المستعلي في نهاية الأمر وثار نزار مستخدماً النزاع المسلح أسلوباً له، لكنه ما لبث أن هُزم. وأيّد حسن الصباح قضية نزار، التي يبدو أنه أصبح على وعي بها إبان إقامته الطويلة لمدة سنة ونصف في

---

(١) فرهاد دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، تر. سيف الدين القصير (سلمية: دار الغدير، ١٩٩٦)، ص٢٦٢؛ وانظر مقالته بعنوان: «حسن الصباح وأصول الحركة الإسماعيلية النزارية» في: ف. دفتري، محقق، **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط** (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص١٨١-٢٠٤؛ الترجمة العربية، سيف الدين القصير (دار المدى بدمشق، ١٩٩٨).

(٢) انظر: Marius Canard, 'Fatimids', *EI2*, vol.2, pp. 850-62; Daftary, *The Ismailis*, pp. 224-32.

القاهرة، والتي يُروى أن المستنصر أخبره خلالها أن نزاراً سيكون الإمام التالي.[١]

وبعد القاهرة، عاد حسن الصباح إلى إيران وبدأ بتوطيد حركة آذنت، فضلاً عن تبلورها في «الدعوة الجديدة» المستقلة ذاتياً وإرساء أساس ما أصبح يُعرف بالإسماعيلية النزارية، ببداية تنظيم سياسي رائع، محتفظة بوجود لها في صورة قلاع وحصون تبعثرت في طول الأمبراطورية السلجوقية وعرضها في إيران ثم في سوريا. ومن هذه الحصون، تمكن الإسماعيليون النزاريون من تحدّي القوة السلجوقية والقوى اللاحقة الأخرى في المنطقة حتى زمن الحصار المغولي سنة ٦٥٤/١٢٥٦.

وكان «كتاب المستظهري» قد كُتب إبان الطور التكويني لنشاطات حسن الصباح، قبيل وفاة المستنصر بقليل، ولذلك رأى الغزالي حركة حسن على أنها امتداد للمنافسة الفاطمية الأكبر مع السلاجقة. ومع ذلك، فمن الواضح تماماً أن مخاصمة الغزالي كانت موجهة، على من إشاراته العديدة إلى الخليفة الفاطمي في مصر، باتجاه الأنشطة والأفكار الوليدة المرتبطة بتغلغل فرقة حسن الصباح داخل الأمبراطورية السلجوقية. ولنوجه اهتمامنا الآن باتجاه أثر هذا التغلغل خلال تلك الفترة حتى النقطة عندما أكمل الغزالي كتابة «كتاب المستظهري»، والتي كانت في وقت ما من القسم الأخير من سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤ وفق ما تقرر سابقاً.

كانت الخارطة السياسية للعالم الإسلامي في القرن الخامس/ الحادي عشر قد سبق أن فقدت مظهرها السابق بتماسك أراضيها. فالحدود كانت في حالة تبدل متواصل باسم امبراطوريات مختلفة: فالغزنويون كانوا يندفعون غرباً إلى داخل الهند، والمرابطون كانوا يوطدون قوتهم في إسبانيا [الأندلس] والمغرب، وفي الوسط قبعت الأراضي التي سيطر عليها الفاطميون في شمال أفريقيا ومصر وفلسطين ـ ونقطة التقاء هذه الأراضي كانت تلك التي للامبراطورية السلجوقية. ولن يكون خروجاً عن الموضوع تأكيد الزعم بأن مركز الجاذبية في عالم القرن الخامس/ الحادي عشر الإسلامي يقع في التضاد العقائدي والأرضي بين الفاطميين والسلاجقة. فقد كانت لكلا القوتين طموحات بالهيمنة

---

(١) نجد تحليلاً هاماً لذلك في كتاب مارشال هدجسون، **نظام القتلة**: **صراع الإسماعيليين النزاريين الأوائل ضد العالم الإسلامي** (هاغ، ١٩٥٥)، ص٤١ ـ ٤٨.

على مجمل أراضي «دار الإسلام». أما المزاعم الفاطمية فقد استندت إلى سلطة إمامهم ـ الخليفة في القاهرة، بينما أمضى السلاجقة نفوذهم خلف راية الخليفة العباسي في بغداد. وأصبح التنافس بين القاهرة وبغداد رمزاً غنياً يشير إلى رؤيتين متنافستين للإسلام. وكانت هذه المنافسة هي التي حرّضت الغزالي ودفعته إلى اتخاذ موقف المخاصمة والتحامل. فقد رأى الغزالي في مجمل المشروع الإسماعيلي الشيعي للفاطميين ممثلاً «للآخر بكليّته»، والذي لا مجال للصلح والاتفاق معه. وشكّل قول الإمام الشيعي بالسلطة المعصومة تحدّياً لفرضيات التقليد السني بحد ذاتها، وبالتالي لعلة وجود العلماء السنة أيضاً.

من بين التحديات التي فرضها الوجود الفاطمي، سواءٌ أكانت في مجال تفوقهم الحربي البحري أو ثروتهم الاقتصادية، نجد أن أكثرها تهديداً، بالنسبة للغزالي، توضعت في عقائد الدعوة الفاطمية ونشاطاتها. وسيبدو الأمر تبخيساً، إن لم يكن مضللاً بالأحرى، إذا ما أردنا تعريف الدعوة الفاطمية بأنها تنظيم دعاوي للحركة الإسماعيلية. ونجد في نطاق الأفكار المشمولة في أدب الدعوة، التي تعتنق بعضاً من التعابير الأقدم عهداً لعلوم الدين الشيعية المنسوجة حول كوزمولوجية الأفلاطونية المحدثة، وتطبيقها لنظام التأويل في تفسير القرآن، وضمناً دور النبي والشريعة، نجد أنها تحمل شاهداً على حركة فكرية بالغة التقدم والتعقيد ـ وهو تعقيد ثبتت صحته أكثر بالتطور التاريخي للدعوة الفاطمية. وكانت الدعوة قد بدأت كحركة ثورية سريّة، على الرغم من أنها تبعثرت جغرافياً بكونها شبكة متماسكة منذ القسم الأخير من القرن الثاني/ الثامن وفيما بعد ذلك، لكنها توطدت في شكل طبقة فكرية داخل المجتمع الفاطمي. وعند بلوغ القوة الفاطمية ذورتها، كانت الدعوة قد أصبحت تنظيماً معقداً له صلاحيات مزدوجة. فمن جهة أولى، كانت له سيطرة على الإدارة وتوجيه الشؤون الدينية للامبراطورية الفاطمية، واحتفظ، من جهة ثانية، ببرنامج استراتيجي من التحويل [إلى المذهب] خارج أراضي الأمبراطورية الفاطمية. وبالفعل، كان للدعوة الفاطمية وجهان متميزان: واحد ينتمي إلى المركز، والآخر إلى المحيط الخارجي.

ففي المركز، الذي كان هو القاهرة، ترأس الدعوة «داعي الدعاة» الذي كان، من

حيث السلطة والمكانة، على سويّة واحدة مع الوزير الفاطمي. وكان المركز هو المسؤول عن التلقين والتدريب المنظمين للدعاة.[1] أما المحيط الخارجي، ولاسيما في أراضي الأمبراطورية السلجوقية، فقد تكون من مجموعة من الدعاة المتخفين الذين جاهدوا لاستثمار أوسع نطاق ممكن من الولاء والتأييد للخلافة الفاطمية. لقد غلبت على المحيط الخارجي صفة الحركة الشعبية بينما بدا المركز بالمقارنة كحركة نخبوية. ومن غرائب القدر بالأحرى، أن نخبوية المركز تظهر من خلال حقيقة أنه لم يكن هناك مبادرات لا في القاهرة ولا في مصر للقيام بتحويل جماهيري إلى المذهب [الإسماعيلي]. وكانت الدعوة إلى العقائد الفاطمية تتمّ داخل تنظيم الدعوة، وحتى هناك، فقد كانت تتكشّف بحذر عبر مشروع مجزأ من التلقين، وعلى مراحل. والنتيجة أن البلاط الفاطمي سمح للمدارس [المذاهب] الفقهية السنية بالتواجد والتطبيق جنباً إلى جنب مع مدرسة فقهية فاطمية متميزة جرت قوننتها على مبادىء شيعية.[2]

أما الحالة في المحيط الخارجي فكانت مختلفة تماماً، وليس هناك من مثال لها أفضل من الحركة التي ترأسها حسن الصباح. فبعد عودته من مصر، أمضى حسن ما يقرب من عقد من الزمن (٤٧٣ ـ ٤٨٣/ ١٠٨١ ـ ١٠٩٠) وهو يرتحل متجولاً في أراضي الأمبراطورية السجلوقية، ولو أن ذلك كان في المناطق الغربية والشمالية من إيران بشكل أساسي، عاملاً على حشد التأييد والولاء للدعوة. وتميزت نقطة التحول بالاستيلاء على قلعة ألموت المتوضعة في منطقة الديلمان إلى الجنوب تماماً من بحر قزوين. من هذه القاعدة في ألموت، ظهر حسن كشخصية عامة، وابتدأ سياسة من الثورة المعلنة على السلاجقة. وكان موقف المواجهة والثورة هذا هو الذي أرسى قواعد ما كان سيصبح حق الدولة النزارية الإسماعيلية المستقلة ذاتياً ضمن الأمبراطورية السجلوقية. وخلال عقد من الاستيلاء على ألموت، انتشرت الحركة واسعاً عبر المناطق

---

(١) دفتري، الإسماعيليون، ص٢١٢ ـ ٢١٥، ٢٢٤ ت٢٣٢؛ وقمالة عباس همداني «نشوء الهيكل التنظيمي للدعوة الفاطمية»، في مجلة **دراسات عربية**، ٣ (١٩٧٦)، ص٨٥ ـ ١١٤؛ **وهاينز هالم، الفاطميون وتقاليدهم في التعليم** (لندن، ١٩٩٧)، تر. سيف الدين القصير (دار المدى بدمشق، ٢٠٠٠).

(٢) انظر مقالة مادلونغ، «مصادر الفقه الإسماعيلي»، في مجلة **دراسات الشرق الأدنى**، ٣٥ (١٩٧٦)، ص٢٩ ـ ٤٠.

المجاورة لقوهستان وروذبار، مؤسّسة سلطتها في مستوطنات صغيرة من البلدات والحصون على نموذج ألموت. وكان الأسلوب الهدّام الذي اتبعوه في صدع القوة السلجوقية هو ما اجتذب، أكثر من ذروة مكاسبهم الأرضية، كلا الخوف والنفور من جانب المؤسسة السلجوقية.

إن صورة التحريض على الفتن التي ارتبطت بحسن الصباح بشكل لصيق، جرى عرضها من خلال «الفدائيين» الذين كانوا سيتسللون داخل حاشية الشخصيات السلجوقية البارزة بهدف اغتيالهم.[1] ويُزعَمُ أن نظام الملك كان أول ضحية بارزة للفدائيين النزاريين سقطت في ١٢ رمضان ١٦/٤٨٥ تشرين أول ١٠٩٢. أما جل الاغتيالات التي أعقبت ذلك، فقد استهدفت أمراء سلاجقة محليين حاولوا مقاومة أو غزو المستوطنات الإسماعيلية النزارية.[2] وكانت حركة حسن قد حققت، عندما شرع الغزالي في كتابة كتابه، أبعاداً من التهديد السياسي الخارج عن نطاق السيطرة بحيث تهدد بشكل خفي النسيج الحقيقي لأمبراطورية السلاجقة. ولم يكن هذا النسيج، بالنسبة للغزالي، شيئاً آخر سوى الأخلاقيات الثقافية السنية للأمبراطورية.

لقد سبق للسلاجقة أن نظروا إلى حركة حسن على أنها تهديد إيديولوجي قبل صيرورتها تهديداً سياسياً فعلياً. ونجد أقدم تدوينٍ لهذه النظرة في كتاب نظام الملك، «سياسة ـ نامه» (المصنف حوالى ٤٨٤/ ١٠٩١)، حيث خصص قسماً كاملاً منه للتشهير بالوجود الإسماعيلي داخل الأراضي السلجوقية مشيراً إليهم باسم الباطنية.[3] وبنى نظام

---

(١) الكثير من الخرافات تم نسجها حول شخصية الفدائي النزاري، وتعود بتاريخها إلى بعض مؤرخي القرن الثاني عشر الأوروبين من الصليبيين، وكتابات الرحالة الأوروبيين وأشهرها رواية الرحالة البندقي، ماركوبولوت (ت١٣٢٤).
وفضلاً عن تصوير هذا الإخلاص المتعصب لهؤلاء الفدائيين كمجموعة من الشهداء المسيرين بفعل عقار الحشيش، فإن هذه الروايات مسؤولة عن وضع مصطلح حشاش بمعنى قاتل وإدخاله إلى اللغات الأوروبية. أفضل معالجة لهذا الموضوع نجدها عند فرهاد دفتري، خرافات الحشاشين، تر. سيف الدين القصير (دار المدى بدمشق، ١٩٩٦).

(٢) تفسيرات متعاطفة ونقدية لهذه الاغتيالات نجدها عند هدجسون، **نظام القتلة**، ص٧٩ ـ ٨٩؛ ودفتري، **الإسماعيليون**، ص٣٤٢.

(٣) نظام الملك، **سياسة نامه**، الترجمة الإنكليزية، ص٢٠٨ ـ ٢٣١.

الملك تنديده المقذع هذا على مواقف معادية للشيعة ومتشددة تضمنها أدب «الفرق» السني، والذي اشتهر منها بأكثر ما يكون الكاتب عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩/ ١٠٣٧)، مؤلف كتاب «الفرق بين الفرق». وتحذّر تحامل الغزالي في جزء منه في مزاعم هذا الأدب وأسلوبه؛ وهو الأدب الذي سعى إلى تعريف الأساس العقائدي للإسلام الرشدي [الأرثوذكسي]. ومُنح كل من لم يكن مناسباً لتشكيلة «أهل السنة والجماعة» لقباً طائفياً أصبح في معظمه أساساً لتصوير انشقاقهم، ومؤدياً إما إلى اتهام بالكفر مبنيٍ على أساس شرعي، أو بمجرد اعتقاد بسيط بتسلط الشياطين عليهم.

إن جزءاً هاماً من مواقف «كتاب المستظهري» المتحاملة على الإسماعيليين يكرر هذا النموذج. غير أن حركة حسن الصباح الناشئة قدمت تحدياً عقائدياً إضافياً؛ تحدياً تطلب من الغزالي القيام بمناظرة فكرية في «كتاب المستظهري» تمت صياغتها بسلوب المجادلات الكلامية، وهو أسلوب من النقاشات الذي وُجدت منه صيغ مختلفة عديدة. فقد اشتملت عموماً على تحليل وتفنيد مجادلات الخصم أو مزاعمه، بحيث يتم تفحّص الصلاحية المنطقية للافتراضات التي بُني عليها، وكُتبت بالصيغة التقليدية للحوار مع محاور مفترض. أما العقيدة التي كان لها مثل هذا الواقع في نفس الغزالي، والتي أدخلته في جدل استمرّ يشغل خاطره بقية حياته، فهي عقيدة «التعليم» الإسماعيلية.

لم تشكل هذه العقيدة، التي كان حسن الصباح المؤلف الرئيس لها، عقيدة جديدة كل الجدة وإنما إعادة صياغة موجزة وبليغة ـ في صورة مناقشة منطقية ـ للقول الشيعي الأساسي بأن البشرية كانت دائماً بحالة إلى معلم يتلقى هدياً إلهياً، وأن أئمة الإسماعيلية هم وحدهم فقط، بعد النبي محمد، من ادعوا مثل تلك السلطة المعصومة. ولا تكمن قوة إعادة هذا التصريح في محتواه كثيراً، ولكن في الطريقة التي تمت صياغته بها؛ لقد تألف من قضايا معروضة كل واحدة منها مُصاغة بحيث تشكل تسلسلاً من البراهين التي تشرح بطريقة تراكمية العقل الإنساني وبالتالي الحاجة إلى معلم موثوق. ويُعدّ «كتاب المستظهري» أقدم مدوّن باق لهذه العقيدة، ويأتي بعده الشهرستاني (ت٥٤٨/ ١١٥٣) ليكون ثاني من يذكر ذلك في كتابه عن الفرق بعنوان «الملل والنحل». أما كتابات حسن الصباح الخاصة عن عقيدة التعليم فلم يبق منها شيء. إلا أن اقتباس الشهرستاني يوحي

بأنه إعادة صياغة لنص كتبه حسن. يضاف إلى ذلك أن الشهرستاني يقدم الصيغة الأكثر إيجازاً للعقيدة، وأكثرها اقتباساً في الدراسات الغربية، والتي هي بعنوان «الفصول الأربعة» ـ حيث تمت صياغتها كعقيدة مكونة من أربع قضايا معروضة.[1]

غير أن رواية الغزالي للعقيدة، بدءاً بالمعالجة الأكثر تفصيلاً في كتاب المستظهري، ثم في أربعة أعمال أخرى كتبها ضد الإسماعيليين (والتي ضاع اثنان منها) لم تبلغ أبداً درجة الإيجاز التي نجدها في قضايا الشهرستاني الأربع. ومع ذلك، فالأهمية الإجمالية لهذه العقيدة في كلا الروايتين متشابهة.[2] وسنقوم في الفصل التالي بمعاينة رواية الغزالي لعقيدة التعليم ونقارنها برواية الشهرستاني. ولكن دعونا الآن نحلل سبب كون هذه العقيدة قد سحرت الغزالي وقادته إلى الإشارة إلى حركة حسن الصباح «بالتعليمية»، من جهة، وإلى وضع تحدي هذه العقيدة وأثرها باعتبارها تصنيفاً مستقلاً إلى جانب تصنيفات علم الكلام والفلسفة والصوفية موضعه، في الوقت الذي كان يعيد فيه رواية تطوره الفكري والديني في كتابه «المنقذ من الضلال»، من جهة أخرى.

مما لا شك فيه أن كتابات الغزالي كانت، من أولها إلى آخرها، متحاملة على الإسماعيليين. بيد أن هذه المجابهة المتحاملة تخطت، ولاسيما في «كتاب المستظهري»، كونها مجرد مجابهة دفاعية أو استجابة لردة فعل، لكن بالإمكان وصفها «بالتفكير المعمّق» في التحدي الإسماعيلي (أو التعليمي). وقد سعى هذا «التفكير المعمّق» إلى تعرية المزاعم الشيعية الأساسية لعقيدة التعليم بشكل منظّم، وهو ما مهّد الأرض، بدوره، لتوضيح مقابل للمزاعم السنية ـ المزاعم التي كانت، كما نجدها متواجدة في كتابات الغزالي باستفاضة، بحاجة هي الأخرى إلى ذات القدر من «التفكير المعمّق». لقد قدمت عقيدة التعليم نموذجاً للسلطة، المعلم المعصوم، تحدّى الأسس

---

(١) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **كتاب الملل والنحل** (لندن، ١٨٤٦)، ص٩٢ ـ ٩٣؛ والترجمة الإنكليزية له:

A. K. Kazi and J. G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions* (London, 1984), pp. 167-70.

(٢) عنوانا النصين الباقيين للغزالي كما وردا عند حوراني في *Revised Chronology* هما **قواسم الباطنية** من تحقيق آ. آتيس في: *Ilahiyat Fakultesi Dergisi* (Istanbul, 1954), pp. 23-54، و**القسطاس المستقيم** من تحقيق شيلموت (بيروت ١٩٥٩). أما النصان المفقودان فهما حجة الحق وكتاب الدرج.

ذاتها التي استقى منها أهل السنة والجماعة هو يتهم. وكان على الجماعة الأخيرة أن توفّق نفسها باستمرار في تواجدها في عصرٍ تلا العصر النبوي، وبالتالي مع مفهوم للعصمة يقع في الماضي ـ والذي كان على أهل السنة العودة إليه عن طريق الحفاظ على التنزيل الإلهي وإطاعته، والإبقاء على نموذج النبي حياً.

أما التعليمية، الذين انغلقوا بشكل مماثل في حقبة ما بعد النبي، فقد قدموا مفهوماً للعصمة استمر، من خلال شخص الإمام، بالوجود عبر التاريخ، ويقوم بوظيفة هي امتداد كارزماتي (وليس بديلاً) لسلطة النبي. وهكذا يكون الإمام الإسماعيلي معاصراً لكل أمة تالية من أمم المؤمنين (بعد وفاة النبي). وتستمد كل أمة من هذه الأمم تماسكها وانسجامها عن طريق الاعتراف بهذه السلطة وموالاتها؛ وهذه ولاية تستوجب «التوجه» إلى شخص الإمام الحي الذي يعد المصدر المطلق للتعليم. ويقف ذلك في مقابلة مع الموقف السني الذي هو «توجه إلى الوراء»، أي إلى مصادر السلطة في الماضي. وما هو متضمّن في الموقف الإسماعيلي هو الحكم بأن موقف أهل السنة «بالتوجه إلى الوراء» هو، في أفضل حالاته، تفسير أو تسوية إنسانية للعصمة قابل للخطأ. وبكلمات أخرى، لأن المفهوم السني للعصمة مبرر من خلال أدوات قابلة للخطأ، فإن كامل بناء الفقه واللاهوت السنيين محكوم عليهما بأنهما مضلّلان بطبيعتهما.

كانت المضامين السياسية للموقف الإسماعيلي، فضلاً عن تلك الفكرية، واضحة كل الوضوح للغزالي. فعلى الجبهة السياسية، كان الغزالي الآن في مجابهة مع تحدي تبرير النظام السياسي القائم في عصره على مقدمات كان عليها مقاومة المزاعم المطلقة للإسماعيليين. كان على الغزالي تقديم دفاع عن النظام السني المبني على مفردات مثالية وليس على مجرد اعتبارات من الواقعية السياسية كما كان الحال مع منحى نصوص «السياسة الشرعية» السابقة. يضاف إلى ذلك، أنه كان على زعم الخليفة السني بالسلطة والقوة أن يُقاس ويُقارن بزعم الإمام الإسماعيلي فضلاً عن كونه مثقلاً بمحاولة فك ارتباط مركزه عن مركز السلطان السلجوقي.

أما مصداقية العلماء على الجبهة الفكرية فكانت على المحك، ولا سيّما المزاعم

التي أطلقوها باسم «الفقه» و«الكلام». فالإمام في منهج «التعليم» لا يمثل صورة بديلة من السلطة فحسب، بل ومصدراً بديلاً للعلم أيضاً. وتقف جملة العلم هذه في مقابلة صارخة مع تقليدي «الفقه» و«الكلام» السنيين. وبزعمه تفوّقه على التفكير الفردي، فإن «التعليم» يتعامل مع الحقائق بينما قصر «الفقه» و«الكلام» نفسيهما، بالمقابلة، على الظن والاحتمال المتولدين عن العقل الإنساني.[١] من هنا كان على الغزالي الآن، باعتباره هو نفسه شافعياً أشعرياً، تصميم دفاع عمّا كان يُعد مصادر حياته في النظامية: دراسة الفقه والكلام طبقاً للمدرسة الشافعية ـ الأشعرية الفكرية.

وبعد أن استعرضنا كل العوامل الرئيسة الفاعلة أو التي جرت مخاطبتها مباشرة أو مداورة في «كتاب المستظهري»، حان الوقت الآن للالتفات إلى محتوى هذا النص وبنائه وأسلوبه. والأمل هو أن العرض التاريخي قد قدم حتى الآن شعوراً بمدى تعقيدات كل من الظروف والأفكار التي كان على الغزالي التعامل معها عند كتابته له. وهذا تعقيد متولد بأوضح ما يكون مما له علاقة بالمسائل المحيطة بالعلاقة بين الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي؛ بين تفسيري السنة والشيعة للإسلام، وكذلك العلاقة بين العلماء وأهل السياسة. في مركز هذه العقدة نجد الغزالي نفسه، وهو الذي جعله طموحه الفكري وتشدده، هنا وفي أمكنة أخرى، أكثر الكتّاب صياغة وانغماساً في أسئلة عظيمة كانت تواجه العالم الإسلامي في العصر الوسيط.

---

(١) من أجل مناقشة عامة، إلا أنها تستحق التفكير، للظن في الفقه الإسلامي، انظر:

B. Weiss, 'Interpretation in Islamci Law: The Theory of IItihad', *American Journal of Comparative Law*, 26 (1978), pp. 203-7.

الفصل الثاني

تشريح كتاب المستظهري

المحتوى والأسلوب

إن كلّ قراءة هي فعل تفسير، وقراءة نصٌ تتطلّب، ولاسيّما إذا ما كان مؤلفه متوفى، نوعاً مخصصاً من التفسير. ومع ذلك، فإنني سأقدم، دون التورط في تعريف مسهب لما أنوي إيصاله من خلال استعمال مصطلحات «تفسير» و«نص» (كما هو واضح في الاستعداد لتقبل نظرية في النقد الأدبي المعاصر)، بعد أعمال التعريف المستعجلة.

يشير مصطلح «نص» إلى الكلمة المكتوبة؛ إلى الترتيب والتدوين الذي يؤدي إلى نشوء خصائص عامة محددة بين النصوص، وأكثر هذه الخصائص بروزاً هي أن لها بداية ونهاية، وأسلوباً وتركيباً لغوياً توضح فيه معاً، ومعنًى (أو معاني) تكون هي مستودعاً محتملاً له. أما «التفسير» فهو خاصية تتبع القارىء، إذ إنه يشكل علاقة القارىء الأساسية بأي نصٌ مطروح. وهذه العلاقة مماثلة لتلك التي للحوار بين عقلين: عقل القارىء وعقل المؤلف. «فالتفسير»، بالنسبة لعقل القارىء، هو جهد يُبذل لفهم المؤلف، ويختلف هذا الجهد من قارىء لقارىء، ولهذا الاختلاف صلة بالعمق والشمولية. غير أن فعل التفسير يتطلّب انغماساً يبدأ، بالنسبة لجميع القرّاء، بما كنت سأدعوه «فك الرموز» ويبلغ ذروته «بالشرح».

المهمة الأولى في عملية فك الرموز هي التيقن مما كتبه المؤلف، وكيف كتبه ـ ويقع ذلك ضمن نطاق ما يشار إليه اصطلاحاً بالأسلوب أو شكل النص. كما تتضمّن عملية فك الرموز، إضافة إلى ذلك، محاولة التيقن من كيفية فهم المؤلف الفعلية لما كتب، بغض النظر عما إذا كان قد عبّر عن ذلك الفهم بشكل صريح أم لا ـ وهذا هو الجانب الذي يُشار إليه اصطلاحاً بمحتوى أو جوهر النص.[١]

إن صحة أو حتى فائدة انشعاب الأسلوب/المحتوى (الشكل الجوهر) هي خاضعة للجدل والمناقشة كما هو الحال مع جميع الاصطلاحات، وهذا التمييز هو تجريد عقلي وسيكون، بالتالي، شيئاً يشعره المرء بضغطه كيما يثبت صحته تجريبياً. وتقدم هذه الصعوبة نفسها، جزئياً، في صورة ما إذا كان الأسلوب أو المحتوى تصنيفات غير قابلة للتحويل، وإذا كان الأمل كذلك، فهل بالإمكان استخلاص ما يسمى بالأسلوب من النص بحيث إن ما يتبقى منه هو ما نسميه بالمحتوى؟ إحدى الإجابات الخلابة عن هذا السؤال تكون بتجنبه جملة وتفصيلاً والبدء، بدلاً من ذلك، برؤية هذا الانشعاب كشيء مجرد. وهكذا، فإن القبول بقيوده كما هي ربما تمكن المرء من مواصلة النسج على منوال هذا الانشعاب باعتباره أداة مفيدة للتحليل ـ مفيدة بمقدار ما هي من هذا الصنف من التفكير تحديداً حول نصٍّ يفتح المجال أمام احتمالات أوسع من التفسير.

وعند هذه النقطة يبدأ التفسير بالتوسع والانتقال من عملية فك الرموز إلى عملية الشرح. فالشرح مرتبط بجميع المهام التي تحاول إثبات مضامين وأهمية النص التي لم يكن المؤلف واعياً لها ولكننا، نحن القرّاء، نستطيع، بفضل ما نستفيده من التدبّر أساساً، استقصاء ما إذا كان النص يمثل تعبيراً لا واعياً عن رغبة أو مصلحة، أو انحياز، أو حالة تاريخية.[٢]

وفي هذا الفصل، سينصبُ عملنا باتجاه عملية فك رموز «كتاب المستظري»، الذي ستتمُ معاملة تصنيفات الأسلوب والمحتوى فيه ليس كنقاط تحليل مستقلة أو

(١) انظر: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, 1952), p.143.

(٢) المصدر نفسه.

حصرية مشتركة، ولكن كعناصر متكافلة ومتضامنة. فالتركيز الأساسي سيكون على قراءته كنص مجسّد لمجموعة نقاشات بعينها، وهي هنا، من جهة عين فكرة النقاش والمجادلة، أن التكافل بين الأسلوب والمحتوى هو الأشد وضوحاً. بكلمات أخرى، ومع انطلاقة هذا الفصل في تتبع نقاشات الغزالي، فإن الهدف العريض له سيكون، من بين أشياء أخرى، فك رموز المدى الذي وصل إليه محتوى هذه النقاشات بفعل أسلوب النقاش الذي اختاره لوضع نقاشاته فيه، وإجرائها والمحافظة عليها. وبقدر ما حاول الفصل السابق تحديد بنية «كتاب المستظهري»، فإن الفصل الحالي سيسعى باتجاه مهمة تحديد تركيبية النص. وسيشتمل هذا المعنى على ما يُشار إليه هنا على أنه فك للرموز، وسيقع على عاتق الفصل اللاحق مسألة شرح النص.

مقدمة الغزالي: المبررات

يبتدىء كتاب المستظهري «بمقدمة مألوفة تتألف من خطبة تمهيدية: أي شرح للظروف التي قادته لكتابة العمل الحالي؛ وهي كلمة موجزة حول أهداف الكتاب وقائمة بعناوين الفصول العشرة كلها للكتاب (وهو ما قد يوازي بياناً بالمحتويات). وكان عرض مقدمة كهذه قد أصبح خاصية نموذجية عموماً للنصوص المدوّنة إبان فترة إسلام العصر الوسيط. وفضلاً عن دورها في تزويد النصوص الإسلامية من العصر الوسيط بنمط تنظيمي مشترك، فقد فرضت المقدمة على المؤلفين المسلمين، باعتبارها تقليداً متبعاً، ضرورة تبرير نواياهم في الكتابة. وهكذا، أصبحت الكتابة جهداً عالي المسؤولية؛ فالمؤلف لم يكن يكتب بقدر ما هو فرد وإنما بقدر ما هو عضو في الأمة الإسلامية - وكان تجاه مفهوم الأمة ذاك، وإن كان حاول تصويره وكأنه شيء محسوس، أن عمل الغزالي على تقديم المبررات لنفسه.

الطريقة التعليمية لفك رموز الأسلوب الذي يبرر فيه الغزالي كتابة «كتاب المستظهري» تكون في أخذ السمات المختلفة للكتابة الموجودة في المقدمة بعين الاعتبار. هناك ثلاث سمات متميزة نُسجت بعضها مع بعض: التقوى، والولاء، والممالأة أو الانحياز. وجرى إدخال سمة التقوى من خلال الخطبة حيث يجري، فضلاً

عن تأكيد قدرة اللّه وعلمه، تقديم الشكر للّه لهدايته للمؤلف على طريق الحق وحمايته له من ضلال الناس الذين يسميهم بالباطنية:[١]

> وشكراً للّه الذي وفقنا للاعتراف بدينه إعلاناً وإسراراً، وسددنا للانقياد لحكمه إظهاراً وإضماراً، ولم يجعلنا من ضلاّل الباطنية الذين يظهرون باللسان إقراراً، ويضمرون في الجنان تمادياً وإصراراً.[٢]

وبتقديم الشكر للّه على رحمته وهدايته، يواصل الغزالي بصورة متقطعة، وعبر طول المقدمة وعرضها، طلبه العون من اللّه بإخلاص كي يحقق غرضه في عرض فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية.[٣] ومن خلال سمة التقوى هذه يعمل الغزالي على تبرير القول عن نفسه بأنه مؤمن، مع تأكيد خاص على طبيعة اعتقاده ـ اعتقاد يسعى باتجاه طريق الحق لا الضلال. يضاف إلى ذلك، أن هذا الاعتقاد يأخذ، كما كان الغزالي واعياً لهذا الأمر أكثر مما يجب، شكل تعبير ظاهر من خلال فعل الكتابة، ويكون بهذا الشكل مستتبعاً لإطلاق الحكم عليه. ويقوده ذلك إلى اختتام مقدمته بإعادة تكرار رغبته في البرهنة على جدارة الحفاظ على كرامته في هذا التعبير الظاهر، أي في كتابه:

> هذه جملة الكتاب، واللّه المستعان على سلوك جادة الحق واستنهاج مسلك الصدق.[٤]

أما سمة الولاء فإنها غير مفصولة كليّة عن سمة التقوى. إنها، بالنتيجة، تحديد إضافي لواجبه كمسلم، وهو ما جرى التعبير عنه هنا من جهة علاقة الغزالي بالخلافة، وبالخليفة المستظهر على وجه التحديد. وينسج الغزالي هذه السمة باستخدام فكرة

---

(١) مصطلحات **«الباطنية و التعليمية»** التي يستخدمها الغزالي بمعنى انتقاصي من قدر الاسماعيليين سترد بشكل متكرر في التحليل الذي يعقب من أجل توفير طعم من أسلوبه المتحامل والمنحاز.

(٢) الغزالي، الترجمة، ص١٧٦، والنص العربي، ص٢. ومن الآن فصاعداً، كل الإشارات والاقتباسات من **كتاب المستظهري** سترد بالإشارة إلى الترجمة الإنكليزية أولاً والتي قام بها:

R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston, 1980), pp. 175-286.

ثم النص العربي من تحقيق عبد الرحمن بدوي، **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية** (القاهرة، ١٩٦٤)، وإذا كان هناك إشارة واحدة فتكون إلى النص العربي.

(٣) الغزالي، ص١٧٨، ص٥.

(٤) المصدر نفسه، ص١٧٩، ص٦.

«الخدمة» قائلاً إنه كان يسعى، عندما كان في بغداد، للحصول على فرصة خدمة المستظهر (ومن الأهمية بمكان أن يكون ذلك عن طريق تحصين أساس خلافته).[١] وبينما كان لا يزال يتأمّل هذه المسألة، تلقى الغزالي توجيهات من المستظهر لتصنيف كتاب في نقض الباطنية. وهكذا، فإن جملة المسألة ترتقي لتصبح واجباً مقدساً تجاه زعيم الأمة، وأن تحقيقها لم يكن، طبقاً للغزالي، شيئاً يقلُّ عن دعوة إلى:

> الذبّ عن الحق المبين ونضال دون حجة الدين، وقطعِ لدابر الملحدين.[٢]

بهذه الطريقة، لا يوكل الغزالي إلى النص شعوره بمهمة خطيرة(دعوة إلى السلاح) فحسب، ولكنه يأخذ تضميناً دور «المنافح عن الدين». ويستمد هذا الدفاع نبضه الأساسي من الحاجة للتمسك بسلطة الخليفة الذي يقف، كما هو مختزل في مصطلح أمير المؤمنين، كرمز للأمة.[٣]

وتمتد السمة المذكورة أعلاه بالضرورة إلى أخرى متحاملة، باسطة نفسها على كل مناسبة يرد فيها ذكر للباطنية تقريباً. وما يتوجب عليه القول حولهم يشكل، في هذه المرحلة، بادرة لانغماس أكثر تعقيداً وتحاملاً سوف يستغرق كامل النص تقريباً. وتهاجم المقدمة الباطنية بخصوص ثلاث مسائل، كل واحدة منها توفر مفتاحاً لما سيتكشف أنه مناقشة مفصلة لاحقة في النص. أولاً، هناك موضوع «ضلال» الباطنية. إنه يتكون، إذا ما أردنا الإيجاز، من إنكارهم للاعتقاد بأن اللّه يجعل الاختلاف بين المؤمنين. إذ يردّ الغزالي بالقول:

> رغماً لأنف الكفرة الباطنية الذين أنكروا أن يجعل اللّه بين أهل الحق اختلافاً، ولم يعلموا أن الاختلاف بين الأمة يتبعه الرحمة كما تتبع العبرة اختلافهم مراتب وأوصافاً.[٤]

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٧؛ ص٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٧، ١٧٩، ص٤، ٦.

(٤) المصدر نفسه، ص١٧٦، ص٢.

وقد تُركت خطورة هذه الضلالة أو أهميتها غامضة نسبياً في الوقت الحاضر. إلا أنه يمكننا التأكد من أن الغزالي سيعود إليها من غير أدنى شك. أما المسألتان الأخريان فهما، بالمقارنة، عموميتان تماماً. أولاً، هناك تهمة «الإلحاد» المنضفرة مع اتهامات «بالغوائل والتلبيس»: فقد جرى تقديم الباطنية على أنهم مناقضون للحقيقة.[1] ثانياً، جرى تقديم الباطنية كمترددين أيضاً بين مذاهب الثنوية والفلاسفة. وفضلاً عن بلاغته في وصفه لهذه التسميات التحقيرية، فإن الغزالي يستخدمها كاستعارات مجازية للكشف عن طبيعة المهمة المتحاملة التي تنتظره:

> إذ يقل على بسيط الأرض من يستقلّ في (قواعد العقائد) بإقامة (الحجة) و(البرهان) بحيث يرقيها من حضيض الظن والحسبان إلى يفاع (القطع) والاستيقان، فإن الخطب الجسيم والأمر العظيم الذي لا تستقل بأعيانه بضاعة (الفقهاء)، ولا يضطلع بأركانه إلا من تخصص بالمعضلة الزباء، لما نجم في (أصول الديانات) من الأهواء، واختلط بمسالك الأوائل من الفلاسفة و(الحكماء)، فمن بواطن غيهم كان استمداد هؤلاء فإنهم بين مذاهب الثنوية والفلاسفة يترددون، وحول (حدود المنطق) في مجادلاتهم يدندنون.[2]

إن جميع المصطلحات التي وضعت بين قوسين في الفقرة السابقة ستتحول إلى أرضيات وثبت لأهداف الغزالي المتحاملة. إلا أنه لأمر هام ملاحظة أنه على الرغم من أن الموضوع المطروح في هذه الفقرة يلمس المعتقدات والمبادىء الدينية، إلا أن الغزالي يبين أن قضايا هذا الانغماس المتحامل تقع خارج نطاق الفقهاء. وهذا لوحده يقول الشيء الكثير ما دام الفقهاء هم العلماء، وهم، بالتالي، القيمون على الشريعة. وربما كان بإمكاننا قراءته، من دون الغوص عميقاً في المضامين المتنوعة لهذا الزعم، بطريقة اختبارية كتأكيد على فردية الغزالي الفكرية، وهي وضعية غامر منها في الدخول في قضايا كانت حتى الآن مجهولة من قبل العلماء. وثبت صدق هذه الفردية في الطريقة

(١) المصدر السابق، ص١٧٧، ص٣ ـ ٤.

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٧ ـ ١٧٨، ص٤.

التي يوازن فيها الغزالي بين متطلبات التقوى والولاء والتحامل [الانحياز] (وهي موازنة يحافظ عليها حتى نهاية النص). والبرهان على رشاقة الغزالي في ذلك نجده بكل وضوح في الفصل الأول، حيث يناقش مسألة المنهج.

تحديد المنهج

إن هدف هذا الفصل ونطاقه قد وردا بوضوح كافٍ في عنوانه: «في الإعراب عن المنهج الذي استنهجته في سياق هذا الكتاب».[(١)] وكما هو جدير بهذا القول، فإن الفصل قصير ويتناول صلب الموضوع. وقد حدد الغزالي فيه منهجه فيما يتعلق بثلاث مجموعات من المواصفات (التي يرى أنها تنطبق على جميع النصوص) تتكون من موقف، «مقام»، يتناول «الغوص والتحقيق»، وموقف من «الإطناب والإعجاز»، وموقف من «التقليل والتكثير».

ويستخدم الغزالي، في هذه المواقف (أو المقامات) الثلاث جميعها، مصطلح «المسلك المقتصد» لوصف المقاربة العامة لمنهجه ـ ومن هنا فإن الغزالي يجادل في كل مقام من هذه المقامات لإيجاد توافق بين البديلين الإثنين. وتكمن الأهمية هنا في التبرير الذي يقدمه «للمسلك المقتصد»:

> فرأيت أن أسلك المسلك المقتصد بين الطرفين، ولا أخلي الكتاب من أمور برهانية، يتفطن لها المحققون، ولا عن كلمات إقناعية يستفيد منها المتوهمون، فإن الحاجة إلى هذا الكتاب عامة في حق الخواص والعوام، وشاملة جميع الطبقات من أهل الإسلام.[(٢)]

وما يريد الغزالي إيصاله هنا هو أنه يكتب بحسٍّ بالمسؤولية والتوقّع. وهذه المسؤولية هي أدبية إلى الحد الذي يدرك أنه سيكون فيه موضع حكم أقرانه من العلماء (الخواص)، في حين يحمل توقعاً قلقاً بخصوص أن الأمة المتعلمة عموماً ستقرأ [ما يكتب]. من خلال هذه المقدرة الرائعة في كونه كاتباً شعبياً في الوقت الذي كان فيه

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٩ ـ ١٨١، ص٧ ـ ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٠، ص٨.

مبدعاً فكرياً أن أصبح للغزالي تأثير مستديم إلى حدٍ بعيد، وتفرّد في تاريخ الفكر الإسلامي. إلا أن إحدى النتائج النمطية لهذا الفعل التوازني الذي لا يفتر بين الغزالي الشعبي والغزالي المفكر، ولاسيّما في كتاباته المتحاملة، هو تعايشٌ مثيرٌ للدهشة لسمة من الميل الانفعالي إلى جانب منهج نقدي أكثر عقلانية. والجانب الشعبي فيه هو ما يغذي ردة فعله المتحاملة على الإسماعيليين، وهذا ما كان يحمله من وقت لآخر على الشعور بالمسؤولية الكاملة للكتابة حول ما كان منتظراً منه. إن ذلك هو ما كان يجعله يساوم على الأهلية الفكرية العامة لكتاباته. ويتبين المرء ذلك بشكل صارخ عبر كامل «كتاب المستظهري»؛ والفصل الأول، بهذا الشكل، ليس نصاً نظرياً إلى هذا الحد حول ما يمكن تسميته، في المصطلحات المعاصرة، بالمنهجية، ولكن بالأحرى مجموعة من الملاحظات الموجهة إلى قارئيه. ومجمع القرّاء الذي يتصوره الغزالي يتجاوز نطاق العلماء أو البنية الثقافية التحتية للنظامية التي فيها علّم وكتب، ومن هنا شعوره بأنه مجبر على توضيح منهج كتابته كي لا يتلكأ العلماء في تحديد النوع التقليدي المعتاد لهذا الكتاب (كالفقه والكلام وكتابات الفرق أو الجانب الفقهي ـ السياسي) ويستبعدوا أو يسيئوا فهمه.

تراث أدب الفرق: تصنيف للإقصاء

يحمل أسلوب النصف الأول من النص، بدءاً من الفصل الثاني وحتى نهاية الفصل الخامس، شبهاً لما كان آنئذ في طور الظهور من صنف أدب الفرق. وأحد أقدم الأمثلة على هذا الأدب وأكثرها تأثيراً في الإسلام السني نجده في كتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعري (ت٣٢٤/ ٩٢٥)، وهو الذي جرى تطويره أكثر فيما بعد في كتاب من قيمة مساوية هو «الفرق بين الفرق» للبغدادي (ت ٤٢٩/ ١٠٣٧). ويوضح الطابع الشافعي ـ الأشعري للعمل الأخير، في جزء منه، سبب وجود عدد لا بأس به من نصوص «الفرق» اللاحقة التي كُتبت على أيدي شافعيين ـ أشعريين، ومنها كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني الذي كان له تأثير كبير أيضاً.[1]

---

(١) أكثر المراجعات شمولية وتمنعاً لتراث الفرق في الإسلام هي التي نجدها في كتابات: =

لم يكتب الغزالي رسالة شاملة في «الفرق» على شاكلة البغدادي. ومع ذلك، فقد تأثر بلا شك بوجهة نظر هذا الصنف [من الكتابات] وافتراضاته. وبالإمكان وصف جوهر كتابات «الفرق» على أنها مشروع لتقرير مفاهيم مركز أرثوذكسي (صحيح) في الإسلام، وبناء على ذلك، عرض وجود مساحة ضالة تختلف عن المركز. ويجري النظر إلى هذا الاختلاف من جهة نوع ودرجة الضلال والابتعاد [عن جادة الصواب] التي تغشى سكان هذه المساحة الضالة. ومن بين كتابات الغزالي كلها، نجد أن «كتاب المستظهري»، أو أقساماً منه بعينها على الأقل، هو أقربها في شبهه لبناء نصوص «الفرق». فالعناصر القياسية تضمنت تصنيفاً للفرق بالإشارة إلى التسميات والألقاب المتنوعة المنسوبة إلى كل فرقة أو ملة؛ وتاريخاً موجزاً لأصول كل فرقة وتطورها؛ وعرضاً موجزاً للمعتقدات والعقائد التي تؤمن بها كل فرقة. غير أن «كتاب المستظهري» يختلف عن بقية نصوص «الفرق» من جهة المجال الذي يستهدفه. إذ إن نصوص «الفرق» القياسية كانت ستُحدد أهدافها في ضوء الحديث التالي للنبي [محمد]:

> «ألم ينقسم أهل الكتاب قبلكم إلى ٧٢ فرقة؟ والحق أن هذه الأمة ستنقسم يوماً إلى ٧٣ فرقة؛ ٧٢ منها في النار وواحدة فقط في الجنة».[١]

من هنا أصبح من المصطلح عليه أن تحوي نصوص «الفرق» في تصنيفاتها ثلاثاً وسبعين فرقة (حقيقية أو متخيلة) منها أهل السنة والجماعة التي كانت تعتبر الفرقة الناجية.[٢] إن «كتاب المستظهري» يقدم إشارة إلى صورة مختلفة من الحديث السابق ذكره (كما كان قد أصبح معتاداً في نصوص الفقه والكلام)، ولكن في سياق مختلف بالكلية، وهو ما سنورد المزيد حوله فيما بعد.[٣] ومع ذلك، فإن النطاق البؤري

= W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic thought* (Edinburgh, 1973), pp. 1-9; ومقالته، 'The Great Community and the Sects' in: G. E. von Gruebaum, ed. *Theology and the Law in Islam* (Wiedbaden, 1971), pp. 25-36. أيضاً، Bernard Lewis, 'Some observations on the Significance of Heresy in the History of Islam', *Studia Islamica*, 1(1953), pp. 49-63.

(١) انظر مقالة واط السابقة، «الأمة العظيمة...»، ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٣) الغزالي، ص٢٢٢، ص٧٨.

الأكثر تحديداً «لكتاب المستظهري» هو ما يضعه بعيداً عن بقية نصوص «الفرق» الأخرى.

ويفتتح الفصل الثاني بتفحّص للأسماء التعريفية المتنوعة المرتبطة بما يسمى بالباطنية. ويسرد الغزالي عشرة تسميات أو ألقاب، ثلاثة منها لها علاقة بالتقسيمات المتنازعة التي كانت قد ظهرت في الحركة الشيعية وهي الإسماعيلية والقرامطة ـ والتي تكرر ذكرها بالقرمطية أيضاً ـ والبابكية. وارتبطت الأربعة الباقية بالمواقف العقائدية المُتهمة بها الحركة الشيعية وهي الباطنية، والخرّمية ـ والتي تكرر ذكرها بالخرمدينية أيضاً ـ والسبعية، والمحمرة. أما التسمية الأخيرة في القائمة فهي التعليمية التي جرى تقديم قولها العقائدي بإيجاز شديد على أنه يتألف من المجادلة التالية:

> الحق إما أن يعرف بالرأي، وإما أن يعرف بالتعليم، وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات العقلاء، فتعين الرجوع إلى التعليم والتعلم.[١]

إن هذه التسمية هي، طبقاً للغزالي، الأكثر ملاءمة لباطنية تلك الحقبة.[٢] وهذه هي مجرد طريقة أخرى للقول بأن النص سيركز في الغالب على هذا البعد من ضلالهم. ومع أن الغزالي كشف بقية التسميات إلا أنه لا يتحول باهتمامه إلى التعليمية مباشرة مستبعداً الأخريات. إنه ينطلق في هذه المرحلة ليعرض ما يعتقد أنه «نطاق «الفضائح» المرتبطة بما يسمى بالباطنية. أما العرض الذي يقدمه في الفصول الثالث والرابع والخامس، فإنه لا يشير إلى أية مجموعة واحدة في الأسماء التعريفية، ولكنه يعامل الباطنية كتصنيف عام صُوّرتْ وكأن لها أهمية بالغة واندرج تحت هويتها العديد من عناصر الألقاب العشرة الأخرى في تصنيفه. فإذا ما استثنينا تسمية التعليمية، فإن الألقاب الباقية تشكل عملاً فنياً مصمماً بحيث يُلقي بالضوء على موضوعات رئيسة تندرج ضمنها فضائح الباطنية.

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٣؛ ص١٧.

(٢) المصدر نفسه.

هناك ثلاثة موضوعات رئيسة مركزية. الأول، تمثيل الباطنية كمؤامرة منظمة تتغذى من مصدر وحيد هو الرغبة في الملك والاستيلاء.[1] ويجد هذا الموقف صدىً في وصفه للخرّمية أو المحمّرة، على سبيل المثال، حيث إن كلتيهما كانتا تنسجان على منوال نموذج عام ساد عندئذ بخصوص منافرة إيرانية من عهد ما قبل الإسلام للإسلام (ونجد أثراً لها في الشعوبية المؤيدة للفرس والمعادية للعرب). ومع أنه لا توجد إشارة صريحة إلى الفاطميين في هذا السياق، إلا أن هناك تلميحات إلى حقيقة تهديدهم السياسي، ولاسيّما من خلال نشاطات دعوتهم، تمكن قراءتها بين السطور. ونجد أن موضوع المؤامرة قد جرى شرحه في الفصل الثالث، ولو أن الإشارات إليه نجدها منثورة بالطبع عبر كامل النص.

الموضوع الرئيس الثاني هو الانحراف الديني، أو بشكل أدق، البدعة العقائدية. وما يجري تأكيده هنا لا يتناول عقيدة واحدة محددة منسوبة إلى الحركة، وإنما الطريقة التي يفسرون بها مفاهيم وعقائد إسلامية أساسية ـ أي أصول الدين. وجرى استكشاف لهذا الموضوع لاحقاً في النص عندما راجع الغزالي تأويلات الباطنية لطبيعة اللّه (فيما يتعلق باللاهيات على سبيل المثال)؛ والنبوّات، والإمامة؛ والحشر والنشر، ويختم بآرائهم حول الشريعة، أو التكاليف الشرعية على نحو أكثر تحديداً.[2] وتحمل مصطلحات الإسماعيلية والسبعية، بالنسبة للغزالي، ترديداً لصدى هذا الموضوع.

أخيراً، الموضوع الثالث هو التناقض المزعوم للحركة (ويرمز إليها على نحو خاص بصورة القرامطة). وتطوّر هذا الاتهام من تلخيص الغزالي لمواقفهم من الشريعة (الفصل الرابع)، ثمّ فصّله أكثر في الفصل الخامس باستعراضه، ونقضه لتأويلاتهم للقرآن والسنة.[3]

وسنتفحّص الآن الاستراتيجيات المتحاملة [المنحازة] التي استخدمها الغزالي في تصويره ووصفه لكل موضوع من هذه الموضوعات. إن مصطلح «polemic» (بمعنى

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٤، ص٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ص١٩٥، ص٣٧.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٨، ص٥٥.

تحامل أو انحياز) مشتق من الكلمة اليونانية Polemos التي تعني الحرب، وبالتالي فإن كتابة نصٍّ متحامل [أو منحاز] هو دخول في ساحة معركة. وبالمقابلة مع ساحة المعركة الفعلية، فإن القتال في نص متحامل يحدث عبر استخدام لغة، والكوابح التكتيكية المطابقة ترتبط بحدود اللغة. وجميع الكتّاب المتحاملين اختبروا هذه الحدود. وتختلف طبيعة الحدود، على مستوى واحد، طبقاً للموضوع المطروق. فالموضوع، بالنسبة للكاتب المتحامل، هو العدو، ويُخاطب العدو من خلال مجادلة أو مناقشة. وهكذا تكون اللغة في هذا المجال في خدمة غرضين اثنين: الأول هو تمثيل العدو، والثاني هو تطير مناقشة أو مجادلة ضد العدو والإبقاء عليها. إن ذلك، في مختصر الكلام، يوجز طبيعة مشروع الغزالي في «كتاب المستظهري».

المهمة الأولى التي يقوم بها الغزالي هي مهمة تمثيل الباطنية. إن عملية التمثيل في سياق متحامل تحمل في طياتها تحدياتها الخاصة بها. فمن جهة، يتمّ جعل العدو يدخل النص إما عبر إعادة بناء مخلصة لصوته الخاص به ـ عن طريق محاور مفترض ـ أو من خلال إعادة صياغة دقيقة نسبياً لوجهة نظره. ومن جهة أخرى، يجري اختراع العدو جزئياً، أو كلياً في بعض الأوقات، من قبل الكاتب المتحامل. ويشارك الغزالي في كلا هذين الخيارين، وفي الحقيقة، فإن مزيجاً من جزء من إخبارية قصصية وجزء من شيء مخترع، هو شيء مألوف في جميع النصوص المتحاملة. والتحدي الذي يواجه الغزالي، كما هو الحال مع كل الكتاب المتحاملين الآخرين، هو ضمان أنه عندما يصف وجهة نظر العدو، يجب تأطيرها بطريقة بحيث تحمل بذور انهيارها وسقوطها أو يجب أن تكون قابلة للانصياع لجدلٍ معاكس على الأقل. أما التحدي المرتبط باختراع العدو فإنه يتمثل بتجنّب تجاوز حدود المعقولية؛ وبكلمات أخرى، يجب على الرواية الخيالية أن تحمل نوعاً ما من الارتباط بالواقعية ولا يمكن أن تكون مجرد وهم باطل. وتُعدُّ الموضوعات الرئيسة التي سبق ذكرها، والمؤلفة من المؤامرة المنظمة، والانحراف الديني، والمناقضة تُعدّ بحد ذاتها أساليب ونماذج من التمثيل، وكل واحد منها مثبت الوجود من خلال مزجٍ استراتيجي للحقيقة والوهم.

ومن جهة كونها مؤامرة منظمة، توصف الباطنية باعتبارها حركة دعوية نشطة تضم

شرائحها أصنافاً متنوعة من الأفراد الساخطين.[1] ويحمل مثل هذا الوصف شبهاً عاماً بما كان صفةً للدعوة الفاطمية في ذلك الحين. لكن ما إن يندفع الغزالي باتجاه تفاصيل الدعوة وطبيعة سخطهم، حتى يتّضح تماماً أن هذا القسم بأكمله (الفصل الثاني) هو عبارة عن تصوير هزلي لوهم فج بشكل أساسي. وهدف الغزالي هنا هو إعطاء الباطنية وجهاً ما، ولو إنه وجه يجعل منهم بالنتيجة شياطين. ويصبح هذا الفصل، بهذا الشكل، أكثر الفصول بلاغة، ويمكننا أن نلمح مثالاً على ذلك في تصنيف الغزالي للحيل التسع التي تتميز بها الدعوة الباطنية وهي:

أ - الزرق والتفرّس؛

ب - التأنيس؛

جـ - التشكيك؛

د - التعليق؛

هـ - الربط؛

و - التدليس؛

ز - التلبيس؛

حـ - الخلع؛

ط - السلخ؛[2]

من خلال هذه المقاربة الممنهجة، يضطلع الغزالي بمهمة تشويه نشاطات الدعوة الإسماعيلية الفاطمية، ولا سيما جانبها الدعوي، حيث كان الدعاة يتوجهون نحو الأفراد ويدعونهم إلى عملية من التلقين والتعليم. وسعى الغزالي إلى بناء تصورات عن عملية التلقين هذه، وهي تصورات سبق أن قام بها كتّاب فرق سابقون عندما كانوا يشيرون إلى

(١) المصدر السابق، ص١٩٣، ص٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٥ - ١٩٢، ص٢١ - ٣٢، ومن أجل مناقشة أوسع لمحاولة الغزالي إساءة تفسير الإسماعيليين عمداً انظر مقالة هنري كوربان، «رد الفعل الإسماعيلي على تحامل الغزالي»، في كتاب: سيد حسين نصر، محقق، **مساهمات الإسماعيليين في الثقافة الإسلامية** (طهران، ١٩٧٧)، ص٦٧ - ٩٨.

ما كانوا يعتبرونه الطبيعة المخادعة والشريرة والتآمرية للدعوة. غير أن وصف الغزالي يتحلى بدرجة من التفصيل مثيرة للدهشة. ففضلاً عن مخيلته الخصبة، فمن الصعب التثبت من مصادر الغزالي للتفاصيل الوصفية التي يوردها. إن جلّ المعلومات المتعلقة بالدعوة الفاطمية باقية الآن في الكتابات الفقهية للدعاة، والتي يعنى معظمها بمسائل عقائدية وليس بالأحرى بنشاطات الدعوة. يستثنى من ذلك نصّان إسماعيليان مبكران: **كتاب العالم والغلام** المنسوب إلى جعفر بن منصور اليمن، **وافتتاح الدعوة** للقاضي النعمان (٣٦٣/ ٩٧٣).(١) أما النص الأول فهو الوحيد الباقي الذي يصف، بأسلوب الرواية، عملية التلقين التي تتم بين داعية (العالم) ومستجيب (الغلام). ونستطيع تمييز صدى لهذا الوصف في معالجة الغزالي لهذه المسألة حيث يبتدىء الداعي عملية التلقين، على سبيل المثال، بتلميحات إلى علم أعمق، ويتحفّز المستجيب بدوره عبر درجات من ترسيخ الوعي والتحول الذاتي.

إن هدف الغزالي هو تشويه زعم الدعوة الفاطمية بامتلاكها لعلم مميز في المسائل الدينية. وهكذا، يرى الغزالي أن عملية التلقين هذه تعتمد وتبلغ ذروتها في كذبة ـ كذبة تغلّف دافعاً سياسياً باسم التعليم الديني. يضاف إلى ذلك أن الغزالي يبني صورة للباطنية باعتبارهم عملاء لخدعة جامحة تهدد مجمل أمة المؤمنين. وهكذا، يبدأ الغزالي وصفه بالقول:

> ولنبيّن الآن تفصيل كل مرتبة من هذه المراتب. ففي الاطلاع على هذه الحيل فوائد جمة لجماهير الأمة.(٢)

ويختتم وصفه بالقول:

> فهذا تفصيل تدريجهم الخلق واستغوائهم، فلينظر الناظر فيه وليستغفر اللّه من الضلال في دينه.(٣)

---

(١) الإشارات إلى هذه النصوص وردت عند دفتري في كتاب **الإسماعيليون**، ص٩٢. تحقيق نقدي مع ترجمة إنكليزية لكتاب العالم والغلام من إعداد: J. W. Morris, *The Master and the Disciple*: An Early *Ismaili Spiritual Dialogue* (London, 2003).

(٢) الغزالي، ص١٨٥، ص٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩٢؛ ص٣٢.

ما تتضمنه هاتان العبارتان هو الرسالة التي يقصدها الغزالي من خلال فعل الكتابة من أجل تعزيز قدرة الأمة على الدفاع عن نفسها ضد الباطنية، بحيث تنمي دفاعاً ضد حصار يستهدف كامل الأمة، والذي هو تغلغل فكري وخفي في آن معاً، ويبلغ مبلغاً لا يقل عن مؤامرة منظمة.

وتصبح تهمة التآمر أكثر وضوحاً في صياغتها في القسم الثاني من هذا الفصل حيث يصف الغزالي التوصيفات المختلفة للأشخاص الذين تجذبهم هذه القضية. إنه يورد ثمانية أصناف في الإجمال:

أ ـ طائفة ضعفت عقولهم وقلّت بصائرهم وسخفت في أمور الدين آراؤهم لما جُبلوا عليه من البله والبلادة. وهو يصنّف هؤلاء مع أولئك الذين يؤلهون علياً، ويلزمون أنفهسم (النص الذي يبني عليه هنا هو مساواته للشيعية بالهرطقة).

ب ـ طائفة انقطعت الدولة عن أسلافهم بدولة الإسلام ـ كأبناء الأكاسرة والدهاقين وأولاد المجوس المستطيلين ـ فهؤلاء موتورون قد استكن الحقد في صدورهم كالداء الدفين.

ج ـ طائفة لهم همم طامحة إلى العلياء متطلعة إلى التسلط والاستيلاء.

د ـ طائفة جُبلوا على حب التميز عن العامة والتخصص عنهم.

هـ ـ طائفة سلكوا طرق النظر ولم يستكملوا فيه رتبة الاستقلال، ممن اعتقدوا محض الكفر تقليداً، وداعيهم إلى ذلك ذلك حب التشبه بالحكماء والتميز عمن يعتقد أنه في الذكاء والفضل دونهم.

و ـ طائفة اتفق نشؤوهم بين الشيعة والروافض، واعتقدوا التدين بسبب الصحابة فمالت نفوسهم إلى الباطنية.

ز ـ طائفة من ملحدة الفلاسفة والثنوية والمتحيزة في الدين اعتقدوا أن الشرائع نواميس مؤلفة. وهؤلاء هم الذين لفقوا لهم الشبهات وسوّها على شرط الجدل وحدود المنطق من حيث الظاهر، وذلك كله مجرد محارة فارغة.

ح - طائفة استولت عليهم الشهوات فاستدرجتهم متابعة اللذات. والباطنية تحسّن لهم ما هم مستحسنون له بالطبع.[1]

إن الأصناف المذكورة أعلاه جميعها يجري خلالها خيط من الاعتقاد الفاسد، وهذا هو الشيء الذي يشكل مصدر ضلالها الذي يبرز بأوضح ما يكون، طبقاً للغزالي، في فساد طريقتهم.[2] وهذا يُعيدنا إلى ما كنت قد أشرت إليه بموضوع الانشقاق الديني. وهو يتناول هذا الموضوع في الفصل الرابع الوارد بعنوان «في نقل مذهبهم جملة وتفصيلاً».[3]

وقبل تناول معالجة الغزالي لهذا الموضوع، دعونا أولاً نعاين طبيعة القضايا التي تمت معالجتها وأهميتها. فقد سبق للغزالي أن استخدم مصطلحات «اعتقاد» و«مذهب» و«طريقة» بشكل متنوع عبر كامل النص للإشارة إلى ما يمكن ترجمته [إلى الإنكليزية] عمومــاً إمــا بـ belief أو doctrine أو creed.[4] واستخدم الغزالي هذه المصطلحات باعتبارها تحمل دلالات تكاد تكون مترادفة إن لم تكن متبادلة. ويطبقها على كل من الجماعات الباطنية والسنية كليهما معاً، ولو إن إحداهما فاسدة أو باطلة والأخرى على حق.[5] إنها ليست مصادفة تعسفيّة أن يلتفت الغزالي، بعد استعراضه لجملة مزيج من الدوافع المغذية للباطنية، إلى قضية المذهب باعتباره الموقع الذي من خلاله يتم تحوّل الباطنية إلى هدف إيديولوجي. وبكلمات أخرى، فإن تحامل الغزالي موجّه ليس ضد الباطنية بهذا القدر باعتبارها كياناً سياسياً (تهديداً مادياً) بل كإيديولوجية (تهديد روحاني) - والمؤمراة هي إحدى هذه الأفكار. من هنا فإن مصطلحات من مثل «اعتقاد» و«مذهب» و«طريقة» هي، بالنسبة للغزالي، أصناف إيديولوجية؛ وهي ليست حيادية بل تعكس تعبيرات وأدوات سلطوية.

إن تاريخ علوم الدين الإسلامية قد امتاز بمسارين متميزين من النمو والتطور

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٢ - ١٩٥؛ ص٣٣ - ٣٦.
(٢) المصدر نفسه، ص١٩٢؛ ص٣٣.
(٣) المصدر نفسه، ص١٩٥، ص٣٧.
(٤) المصدر نفسه، ص١٩٢، ١٩٥ - ١٩٦؛ ص٣٣، ٣٧ - ٣٨.
(٥) المصدر نفسه، ص٢١٨، ٢٧٥؛ ص٧٢، ١٦٤.

ارتباطاً بمصطلحي «علم الكلام» و«أصول الدين» على الترتيب. وباختصار، فقد ارتبط مصطلح «علم الكلام» بنشأة طريقة المجادلة التي استلزمت نموذجاً منظماً من المماحكة (سُمي بالكلام). ومن الممكن تتبُّع أصول «الكلام» إلى الانشقاق المتولد إبان خلافتي عثمان (٢٣ ـ ٣٥/ ٦٤٤ ـ ٦٥٦) وعلي (٣٥ ـ ٤٠/ ٦٥٦ ـ ٦٦١)، والذي تبلور فيما بعد في شكل مذاهب كلامية، بينما نجد المصطلح الأخير، «أصول الدين»، قد ارتبط بنمو أكثر ضآلة وأقل أهمية. ونجد أن ترسخ «أصول الدين» أو «مبادىء الاعتقاد»، وجد تكوينه التاريخي، طبقاً للمقدسي، في العقيدة الصادرة عن الخليفة القادر (٣٨١ ـ ٤٢٢/ ٩٩١ ـ ١٠٣١) والمعروفة باسم «الاعتقاد القادري».[١]

وما يهمنا هنا هو منظور «أصول الدين» إلى علوم الدين [الكلام]، لأنه يحمل حسًّا أيديولوجياً استخدم الغزالي ضمنه مصطلحات «اعتقاد» و«مذهب» و«طريقة»، ويعني ضمناً، إذا ما شئت، قواها في تقرير رشديتها أو فقدانها لهذه الرشدية. وتُعدُّ موضوعات الله والنبوّة والإمامة والمعاد التي حولها اختار الغزالي استعراض العقيدة الإسماعيلية، تُعدُّ من بين المبادىء الأساسية التي تناولها في «الاعتقاد القادري». وهدف الغزالي هو بيان الدرجة التي وصل إليها انشقاق الباطنية عن «الاعتقاد القادري» بخصوص كل موضوع من هذه الموضوعات بحيث لم يعد هناك مجال للمصالحة حولها.

وتظهر رواية الغزالي بكل وضوح أنه أُتيحت له الفرصة للوصول إلى بعض النصوص الفاطمية (أو إلى روايات ثانوية على الأقل). غير أن المسح الذي قام به للنصوص الفاطمية لم يكن مخلصاً مرة أخرى، ولكنه أساء فهمها متعمداً. إنه يركز بشكل أساسي على الطبقة الأفلاطونية المحدثة في الفكر الفاطمي الإسماعيلي وينتقص من قدرها باعتبارها متناقضة ولا عقلانية. وينطلق الغزالي من البداية، مبتدئاً بموضوع الله، باتهامهم بنوع من الثنوية، زاعماً أنهم يؤمنون بمفهوم «إلهين قديمين».[٢] ولدعم

---

(١) المقدسي، «نشأة الإنسانيات»، ص٧ ـ ٩. وتظهر الترجمة الإنكليزية لهذا المعتقد في:
Adam Mez, 'The Renaissance of Islam' Engl. trans. By: S. Khuda Bakhsh and D. S. Margolioth (New York, 1975), pp. 206-9.

(٢) الغزالي، ص١٩٦، ص٣٨.

هذا الزعم، يورد الغزالي استخدامهم لمصطلحات مثل «السابق»، و«التالي»، و«العقل»، و«النفس»، و«القلم»، و«اللوح». وكل هذه المصطلحات هي، بالنتيجة، نسخ تقنية (أو استعارات مجازية) استخدمها الكتّاب الإسماعيليون لتسمية المبدأين الأول والثاني في منهج السببية المستوحى من الأفلاطونية المحدثة. ومع ذلك، يُقدم الغزالي على انتزاع هذه المصطلحات من سياقها ويزعم أنها تمثل، بالنسبة للباطنية، بُعدين متميزين، ولو أنهما مشوشان، للإلهي. ومن أجل زيادة تشويه معتقدهم، يشير الغزالي إلى قولهم بأن المبدأ الأول في كل واحد من هذا التأليف (أي السابق) لا يوصف بوجود ولا بعدم، مُطلقين عليه وصف التنزيه (ويعنون بذلك تنزيهاً مطلقاً).[1] وبالفعل، فإن هذا القول يمكن العثور عليه في النصوص الفاطمية، وقد لفت العديد من العلماء المعاصرين الانتباه إلى أصالة هذا القول في مجابهة تحدٍّ مبني على النظر في طبيعة إله غير معروف في الأفلاطونية المحدثة. ولم يكن اقتباس الغزالي العشوائي والساخر لهذا القول ليعني شيئاً سوى إقناع القارىء بأن انشقاق الباطنية لا أساس له.[2]

ويختتم الغزالي بالقول بلهجة غيظ مصطنعة ومبالغ فيها: «فهذا ما حُكي من مذهبهم إلى أمور أُخر هي أفحش مما ذكرناه»،[3] مضيفاً أنه حتى لو مضى في كشف هذه المسائل فإن ذلك كله سيتم إنكاره ـ وهذه تهمة متسقة جرى تكرارها عبر كامل النص، إشارة منه إلى الممارسة الشيعية للتقية. وتتعارض هذه اللهجة بصورة حادة مع أسلوبه الأكثر عقلانية في الكتابة، في أنها تشير إلى نوع من الخوف الفكري من جانب الغزالي، وخصوصاً أنه يتجنب إثبات الحقيقة بخصوص أيٍّ من هذه الهجمات

(١) المصدر السابق، ص١٩٦ ـ ١٩٧؛ ص٣٨ ـ ٤٠.

(٢) لمناقشة هذا الجانب من الفكر الفاطمي انظر: P. Walker, 'An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable; Neoplatonic God', *American Journal for Arabic Studies*, 2 (1974), pp. 7-21.

ومقالة مادلونغ عن جوانب من اللاهوت الإسماعيلي في كتاب سيد حسين نصر، مح.، **مساهمات الإسماعيليين في الثقافة الإسلامية**، ص٥١ ـ ٦٥؛ وأطروحة دكتوراه لمحمد علي باي، أبو يعقوب السجستاني وكتابه **سلم النجاة** في جامعة هارفارد (١٩٨٣)، ص٦٥ ـ ٨٤.

(٣) الغزالي، ص١٩٣، ص٤٠.

المضخّمة. غير أن الغزالي رشيق كما هو الحال معه دائماً ويقول إن ما هو مهم أكثر هو التركيز على جانب من مذهبهم يظهرونه كقول علني، ونعني به تحديداً «إبطال الرأي وإثبات التعليم».[1] ولم يلق هذا التحوّل، الذي كان سيكون في الحقيقة مؤشراً على تحول إلى مسألة تخص علم الكلام، لم يلق معالجة مفصلة حتى الفصل السادس. ومع ذلك، فإن الغزالي يريد من القارىء، كما يظهر من الحكم اعتماداً على الإشارات إلى هذه المسألة، فهم هذه القضية على أنها الأكثر إثارة للقلق لديه. وعلى الرغم من ذلك، فإنه يواصل، إبان هذا الوقت، عرضه وهدمه لما هو قائم على أصول الدين، وهو ما كان قد أطلقه وبدأ السير فيه.

وتتصف مراجعته لمذهبي النبوة والإمامة بأنها أقل اتهاماً بشكل ما، إلا أنها ما تزال تحمل في طياتها معنى القدح والذم. وهو يعيد رواية النظريات الإسماعيلية بخصوص النبوة وكيفية حدوث الوحي للنبي، ولاسيما نظرية الفيض الناشئة عن التفاعل العلوي بين العقل الكلي والنفس الكلية، التي ترمز بدورها إلى العلاقة بين النبي والملاك جبريل.[2] وفي نهاية هذا القسم، يقدم الغزالي تعليقاً له معناه فيقول:

> وهذه المذاهب أيضاً مُستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات، مع تحرف وتغيير. ولسنا نخوض في الرد عليهم فيه، فإن بعضها يمكن أن يتأوّل على وجه لا ننكره.[3]

وفضلاً عن ربط الإسماعيليين بالفلاسفة، فإن الفقرة أعلاه تعترف بالعلاقة بين المذهب والتفسير، ومن هنا فهي تتضمن شيئاً سيتوضّح في النص فيما بعد، وهو أن الباطنية هي موضع اتهام ليس بسبب فعل (أو حقيقة) التفسير ولكن بسبب نوع التفسير الذي يؤمنون به.

وبالتحول إل مذهب الإمامة، يبدأ الغزالي بالزعم أن الباطنية.

> اتفقوا على أن الإمام يساوي النبي في العصمة والاطلاع على حقائق

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر نفسه، ص١٩٨، ص٤٠ ـ ٤١.
(٣) المصدر نفسه، ص١٩٨، ص٤٢.

الحق في كل الأمور، إلا أنه لا ينزل إليه الوحي، وإنما يتلقى ذلك من النبي.[(١)]

ثم يواصل الغزالي تعداد الأدوار والمفاهيم المكملة للإمام بالمقابلة مع النبي في الفكر الإسماعيلي. ومن بين هذه الأمور: الإمام كمفسّر معصوم للقرآن والأحاديث؛ وكمستودع صامت للتشريع المنطوق للنبي؛ وكصاحب فضل في تجديد الشريعة المنزلة عبر دورات متتالية من الأئمة جرى تشكيلها في مجموعات من سبعة أجيال ورُبطت بتاريخ النبوة منذ زمن آدم. ولا يهتم الغزالي كثيراً بنقض هذه المزاعم العقائدية، وإنما يهدف ببساطة إلى إظهارها بأنها تخرّصات لا أساس لها بخصوص ما يؤمنون به.[(٢)]

وبالتحول إلى الأمور الإيسكاتولوجية [الأخروية]، يرتفع مستوى حدة التحامل [أو الانحياز] لأن للموضوع علاقة برسالة مركزية خاصة بالقرآن. وقد سبق للغزالي أن جابه الفلاسفة حول هذه المسألة، حيث كان إنكارهم للقيامة الجسدية أرضاً مناسبة للغزالي ليبني عليها اتهامهم بالكفر.[(٣)] ووفقاً لخطوط مشابهة، يجزم الغزالي بأن الباطنية ينكرون القيامة جملة وتفصيلاً، وهو إنكار لا يعني رفضاً صريحاً ولكن يتعلق بما هو متجذر، طبقاً للغزالي، في تفسيرات للقيامة غير مقبولة. وتشتمل هذه التفسيرات على:

أ ـ إن القيامة لا تستوجب توقف العالم وانقطاعه، باعتبار أن عملية التوالد لن تنتهي أبداً.

ب ـإن القيامة هي إشارة إلى ظهور الإمام السابع في العملية الدورية لنسخ الشريعة وتجديدها.

ج ـ إن الجسم يتحلل بعد الموت وإنه لن يتجمع مرة أخرى يوم المعاد، ولهذا ليس هناك من جنة أو نار بالمعنى المادي.

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٨ ـ ٢٠٠، ص٤٢ ـ ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٠، ص٤.

(٣) ملخص هذه المناظرة نجده عند:
Oliver Leaman, *Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge, 1985), pp. 25-50.

د ـ إن النفس تنفصل، أثناء وجودها في هذا العالم، وتعود في يوم المعاد وتتحد مرة ثانية مع العالم الروحاني الذي منه كان أصلها.(١)

ويلخص الغزالي الهدف الكامن وراء هذه التفسيرات على أنه مسعى «لانتزاع المعتقدات الظاهرة من نفوس الخلق حتى تبطل به الرغبة والرهبة» ـ وبهذه الطريقة يعمل على التقليل من شأن الأصل اللغوي لمصطلح «باطنية» (القائلين بالباطن على حساب الظاهر).(٢) وجرى الاستشهاد بالتفسير الإسماعيلي للقيامة كمثال على هذا الاتجاه. وتعتبر هذه المناقشة، بالنسبة للغزالي، مؤشراً على نقطة دخول إلى ما كان سيصبح سؤالين مركزيين بخصوص هذا التحامل: ما هي حدود التفسير وبالتالي في أي نقطة يتحول هذا التفسير إلى كفر؛ وما هي المصادر الشرعية له؟

وتتم مقاربة هذين السؤالين بطرق متنوعة. وتصبح هذه المقاربة في هذه المرحلة من النص مُضمّنة في مراجعة الغزالي للموقف [أو المعتقد] الإسماعيلي المتعلق بتكاليف الشريعة.(٣) ولا يشابه هذا المعتقد البنود الأربعة السابقة للمعتقد، ومن هنا يكون الأسلوب الذي يتبعه في مراجعته لتغيرات المعتقد أيضاً. والتغيير، بالنتيجة، هو حالة انتقالية من قلق بخصوص «أصول الدين» إلى مشكلة تتعلق «بعلم الكلام». ويستحدث الغزالي هنا محاوراً نظرياً، ولذلك جاءت كتابة النص بصورة «الجدل الكلامي».

وبالمحافظة على هذه الأسئلة الواردة سابقاً حول التفسير في الذهن، فإن هذا القسم [من الكتاب] يتفحّص المضامين ذات العلاقة بشيء من التفصيل الزائد. إنه يتساءل، على سبيل المثال: إذا ما تم نفي الدليل النصي (القرآني) الغامض للقيامة، ماذا سيحدث للنص الحرفي للشريعة في القرآن آنئذٍ؟ وبكلمات أخرى، إذا لم يكن هناك حد، مثل حالة القيامة، لمعرفة عدد المعاني الباطنية التي يمكن ربطها بالأوامر الشرعية، فإن الشريعة تتوقف عندئذٍ عن كونها شريعة. ويشكل ذلك، بالنسبة للغزالي، خاصية

(١) الغزالي، ص٢٠٠ ـ ٢٠١، ص٤٤ ـ ٤٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٢، ص٤٦.
(٣) المصدر نفسه.

أساسية لتناقض الباطنية.[١] وارتباطاً بهذه المجادلة، وتأسيساً على تفسيراتهم للقيامة، يتساءل الغزالي حول مصدر هذه التفسيرات:

> . . . إنا نقول لهم في جميع دعاويهم التي تميزوا بها عنا كإنكار القيامة وقدم العالم وإنكار بعث الأجساد وإنكار الجنة والنار، على ما دل عليه القرآن مع غاية الشرح في وصفها: من أين عرفتم ما ذكرتموه؟ أعن ضرورة، أو عن نظر، أو عن نقل عن الإمام المعصوم وسماع؟[٢]

إن تصنيفات «الضرورة» و«النظر» و«التعليم» تصبح من الآن فصاعداً موضوعات مركزية قام الغزالي برسم إطار مناقشاته حولها. والنقاش المباشر الذي يعقب النص الوارد ذكره أعلاه يخدم كتجربة كاملة المظاهر لنسيج التحامل المعقد الذي سيتكشف في الفصول اللاحقة.

وفي رد فعل على ما إذا كان تفسيرهم قد بُني على علم ضروري (حقيقة واضحة بحد ذاتها على سبيل المثال)، يرد الغزالي رداً مفحماً:

> فإن عرفتموه ضرورة، فكيف خالفكم فيه ذوو العقول السليمة؟ لأن معنى كون الشيء ضرورياً مستغنياً عن التأمل اشتراك كافة العقلاء في دركه.[٣]

وفي رده على قولهم بالنظر، ينصّ الغزالي على أن ذلك بلغ عند الباطنية مبلغ الجدل المتداول، لأنه بتمسكهم بأولوية التعليم أنكروا بحكم الواقع صحة النظر. وبالنسبة للجوئهم إلى التعليم، يسأل الغزالي: «وما الذي دعاك إلى تصديق الإمام، المعصوم بزعمك، ولا معجزة له؟» ـ خلافاً للنبي. وبالنتيجة، فإن الغزالي يسأل ما هو البرهان الخارق على عصمة إمامك؟ ويجادل، بالإضافة إلى ذلك، إنه إذا ما كان كل شيء يحمل معانٍ باطنية، فكيف يمكن للمرء عندئذٍ إثبات صحة ما نقل الإمام طالما أن ذلك يخضع

(١) المصدر السابق، ص٢٠٢، ص٤٦ ـ ٤٧.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.

للتفسير افتراضياً وإلى ما لا نهاية.[1] ويدعّم تحامله عند هذه المرحلة بتهمتين اثنتين: الأولى هي تلك المتعلقة بالتداول والانتشار، والثانية هي التي تؤدي بالمرء إلى المحال. ونجد موجزاً لصياغة الغزالي لهاتين التهمتين في الفقرة الاتهامية التالية:

> وعند هذا ينبغي أن يعرف الإنسان أن رتبة هذه الفرقة أخسّ من رتبة كل فرقة من فرق الضلال، إذ لا نجد فرقة ينقض مذهبها بنفس المذهب سوى هذه، إذ مذهبها إبطال النظر وتغيير الألفاظ عن موضوعاتها بدعوى الرموز، وكل ما يتصور أن ينطلق به لسانهم إما نظر أو نقل. أما النظر فقد أبطلوه، وأما اللفظ فقد جوّز أن يراد باللفظ غير موضوعه فلا يبقى لهم معتصم.[2]

وزيادة على هذه الاتهامات، يختتم الغزالي هذا الفصل باتهام الباطنية بتكذيب النبي. بهذه الطريقة يحكم الغزالي على إنكارهم للقيامة طالما أن النبي بالنسبة له هو الناقل الموثوق للرسالة لكونه الناطق باسم التنزيل وهو ناقل موثوق لهذه الرسالة. وتبقى جاذبية هذا الاتهام غامضة نوعاً ما في هذه المرحلة، كما تبقى قيمتها التحاملية الكاملة قابلة للاستغلال في الفصول اللاحقة.

ويعاين الغزالي الفصل التالي (الفصل الخامس) أصناف التأويلات الباطنية، مقسماً إياها إلى صنفين اثنين: تلك التي تتعلق بالنصوص الحرفية الواضحة، وتلك المرتبطة بعلم الأعداد. وبإيجاز شديد، فإن هدفه هنا هو بيان طبيعة تفسيراتهم السخيفة بمجملها ـ وهذه حالة شبيهة بالفوضى الفكرية حيث لا توجد حدود أو قواعد، وإنما مجرد رغبة مطلقة بتدمير حرمة الشرع والقانون. وتعزز هذه المقاربة تصوير الغزالي المستمر للباطنية باستخدام مصطلحات متناقضة.[3] وما هو هام هنا لا يتمثل بأمثلة التفسيرات المذكورة (معالجتهم المنحازة أو قراءاتهم المشوهة هي مجرد أمثلة يمكن توقعها بسهولة كبيرة)، وإنما بالاستراتيجية المقترحة لنقض تفسيراتهم. وتتألف استراتيجية الغزالي من ثلاث طرائق:

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٦، ٢٠٣، ص٤٨، ٥١ ـ ٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧، ص٥٢ ـ ٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٠٨، ص٥٥ ـ ٦٥.

أ - الإبطال (أي البرهان على عدم صحة الشيء)؛
ب - المعارضة (أي مجابهة الغلط بالغلط)؛
ج - التحقيق (أي تحديد الوضعية الشرعية).[1]

ويُظهر التحليل الأكثر دقة أن الطريقتين الأولى والثانية تكرران لعبة الاتهام الذي لا يؤدي إلى نتيجة، ولو أن ذلك يتم بمجموعة معدلة من الجدل. ويجادل الغزالي بأن تطبيق طريقة الإبطال يستدعي تحدياً لصحة كل تفسير باطني بالتأكيد على أنه يتضمن تفسيراً آخر أيضاً، أي معنًى باطنياً، وهكذا إلى ما لا نهاية - بحيث تُدمر كل الأرضيات الممكنة «لتفاهم وتفهيم متبادلين».[2]

أما المعارضة، فتستدعي مجابهة التفسير الباطني الذي يُقال بأن لا أساس له، بتفسير (أو قراءة) لا أساس له بشكل مساوٍ، إلا أنه مناقض للنص ذاته. إن الغزالي يعمل بشكل أساسي على بيان أنه بما أن كل تفسير باطني هو تفسير مشتق بطريقة تعسفية، فإنه قادر هو الآخر على النظر، بهذا الشكل، بالأسلوب التعسفي نفسه، وتكون النتيجة أنه لا يكون قادراً على إسكاتهم فحسب، بل ويصبح، عن طريق النزول إلى مستواهم، أكثر وعياً بزيفهم وكذبهم.[3]

وفي الطريقة الثالثة، تأخذ المجادلات لوناً مختلفاً. إذ نجد هنا مسألتين أساسيتين هما موضع تنازع:

أ - إذا ما كانت هذه التفسيرات هي، كما هو مزعوم، نتاج تعليم الإمام، وهو علم امتيازي يجري نقله إلى الملقن، فما هي وضعيتها الشرعية عندئذ؟ هل من الواجب سترها أم كشفها لمجموع الأمة؟

ب - أما إذا كانت هذه التفسيرات سراً كشفه النبي (والذي يشار إليه بصاحب الشرع) لعلي (الإمام الأول) حصرياً، فما هي أسباب هذه السرية إذاً؟[4]

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٨ - ٢١٥، ص٥٥ - ٥٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٢١١، ص٦٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٢١١ - ٢١٢، ص٦٠ - ٦١.
(٤) المصدر نفسه، ص٢١٢ - ٢١٥؛ ص٦١ - ٦٦.

وما يمكن استنتاجه هو أن المجادلات معنية هنا بالمضامين الشرعية والمنطقية النابعة من المزاعم الباطنية. ففي الحالة الأولى، يسعى الغزالي إلى التثبت من قيمتهم التعاقدية (أو الشرعية)، ويسعى في الثانية إلى التثبت من معقوليتهم الفكرية. ويجادل الغزالي، من خلال مقاربة يمكن التكهن بها إلا أنها معقدة نسبياً، مبيناً أنه من غير المعقول، في المقام الأول، أن يكون النبيّ قد ستر أي شيء، فضلاً عن نقل شيء خاص إلى علي. لكن ما هو مهم بالنسبة للقضية الأولى ليس هو نقض الغزالي (بأن التفسيرات الباطنية لا أساس لها ولا تمتلك أية وضعية شرعية) ولكن طبيعة المسألة التي يثيرها. إنها قضية إشكالية مركزية في التاريخ الفكري للإسلام، ويمكن تحديدها بأفضل ما يكون من خلال السؤال التالي: ما هي العلاقة بين الأفكار والشرع في الإسلام؟ وبكلمات أخرى، بما أن الشريعة هي ما يحدد حياة الجماعة ونظمها (ومن هنا الإشارة إلى النبي بأنه صاحب الشرع)، فإن التفسيرات الباطنية هي، بالنسبة للغزالي عندئذ، ليست سوى كينونة خالية من أي معنى شرعي. ويرى فيها أمراً يمثل شيئاً لا يقل عن «الخروج من الدين ومعارض لصاحب الشرع ومهدم لكل ما أسسه».[1]

وبالعودة إلى الذاكرة، وبعد أن قطعنا الآن نصف الطريق تقريباً عبر النص، يمكن النظر إلى موضوعات المؤامرة والانشقاق الديني والتناقضية على أنها شروط لحالة الإقصاء (أو التكفير). والإقصاء (أو التكفير) هنا ناتج عن تجاوز ما يكوّن الجماعة المسلمة المثالية التي أرادها اللّه ونبيّه. والفصول التي تمت معاينتها في كتاب المستظهري حتى الآن (الفصول ٢ ـ ٥) قد عاينت بأسلوب تصنيفي كيف وإلى أي مدى وصلت الباطنية في تحقيقها لجميع الشروط السابقة الذكر للإقصاء (أو التكفير). غير أن ذروة مثل هذه الاستنتاجات، وهي التي تتكون من إعلان بالإقصاء غير قابل للتشكيك، وقد جرى تأجيلها هنا. ويوجه الغزالي دافعه المتحامل الآن إلى مهاجمة عقيدة التعليم نفسها. ويكشف التحليل الناجم عن ذلك بكل وضوح، فضلاً عن إنتاج أطول فصل في الكتاب، أن القضايا والمسائل التي يثيرها الإسماعيليون قد سكنت الغزالي وأثّرت في فكره بطريقة لا يمكن الرجوع عنها.

---

(١) المصدر السابق، ص٢١٣؛ ص٦٢.

مكانة الكلام: العقل وحدوده

إن نقض الغزالي لعقيدة التعليم هو مجابهة تبلغ درجة دقيقة من العمق بحيث يتعذر تفسيرها على أساس دافع واحدٍ محدد بشكل واضح. وليس هناك عدة دوافع مختلفة تعمل معاً فحسب، ولكنها ترتكز في صميم النقاشات التي يستخدمها هو نفسه. من هنا فإن الفهم المتماسك لدوافع الغزالي ليس ممكناً إلا عندما نتتبّع هذه النقاشات بعناية تامة. وبينما نبذل جهدنا للقيام بذلك هنا، لا بد من القول بأن ما يتبع ذلك هو مراجعة تركيبية، وأن تفحصاً أكثر تفصيلاً لكل مجادلة على حدة سيستوجب، ولو أن ذلك هو أمر مرغوب، دراسة منفصلة بكاملها.

ويوفر عنوان هذا الفصل مؤشراً عاماً على ما ينوي الغزالي تحقيقه: «في الكشف عن تلبيساتهم التي زرقوها بزعمهم في معرض البرهان على إبطال النظر العقلي وإثبات وجوب التعلم من الإمام المعصوم».(١)

ولوضع الأمر في شكله المباشر، يريد الغزالي نزع القناع عن الاستخدام الخاطىء للبرهان من قبل الإسماعيليين وكشف مسعاهم لإبطال النظر، وتحدي إثباتهم لوجوب التعليم أيضاً. وكما هو متعارف عليه في نصوص الكلام، فإن هذا الفصل يجسّد نموذج منازعات الكلام بحد ذاتها، وأن جاذبية المجادلات تدور حول تعاريف مصطلحات أساسية. وسيتم تنفيذ نقض الغزالي نفسه عبر بحث في التعاريف (بحيث يعيد صياغة التعريف) المتعلقة بالبرهان والنظر والتعليم. لقد تم بناء شكل هذا الفصل ليدور حول قسمين: الأول ويتكون من إعادة صياغة مستطالة للمقدمات والمجادلات الموجودة في عقيدة التعليم، والثاني هو نقض لهذه المقدمات والمجادلات. إن تقديم الغزالي لعقيدة التعليم هنا بشكل إعادة صياغة مدروسة هو أمر يقرّ به الغزالي نفسه بالمقدار عينه:

> وهذا تحرير أدلتهم على أقوى وجه في الإيراد. وربما يعجز معظمهم عن الإتقان في تحقيقه إلى هذا الحد.(٢)

---

(١) المصدر السابق، ص٢١٨، ص٧٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٢، ص٧٩.

وبكلمات أخرى، إننا نعود إلى مسألة التقديم مرة أخرى: التمييز بين عقيدة التعليم بمفردها وبناء الغزالي لها.

ويجري تعريفنا بعقيدة التعليم في الأسطر الافتتاحية للفصل مباشرة، حيث يبدأ الغزالي بسرد ما يزعم أنه ثمان مقدمات. ويزعم أن المجموع الكلي لهذه المقدمات يشكل الدليل على أن الإمام ـ الخليفة الإسماعيلي في مصر هو من «يعلم حقائق الأشياء،[1] وأنه يجب على كافة الخلق طاعته والتعلم منه».[2] ويمكن تلخيص المقدمات الثماني على النحو التالي:

أ ـ الحق واحد والباطل هو ما يقابله؛ إذ ليس الكل حقاً ولا الكل باطلاً.

ب ـ ثم إن تمييز الحق عن الباطل أمر لا بد منه لأنه واجب لا يستغني عنه أحد في صلاح دينه ودنياه.

ج ـ ثم إن درك الحق لا يخلو إما أن يعرفه الإنسان بنفسه من عقله بنظره دون تعلم، أو يعرفه من غيره بتعلم.

د ـ وإذا بطلت معرفته بطريق الاستقلال بالنظر وتحكيم العقول فيه وجب التعلم من الغير ضرورة. وإذا بطل التعلم من كل أحد ـ أي واحد كان ـ لكثرة القائلين المعلمين وتعارض أقوالهم، ثبت وجوب التعلم من المعلم المعصوم.

هـ ـ والعالم لا يخلو من المعصوم أو يستحيل خلوه، لأنه إذ أثبت أنه مدرك الحق ففي إخلاء العالم عنه تغطية الحق وحسم السبيل عن إدراكه وفيه فساد أمور الخلق في الدين والدنيا، وهو عين الظلم المناقض للحكمة، فلا يجوز ذلك من اللّه سبحانه.

و ـ ولذلك فالمعلم المعصوم هو من يجب عليه التصريح عن نفسه بالعصمة.

ز ـ والإمام (الإسماعيلي) هو الوحيد الذي يقول بالعصمة.

---

(١) بالنسبة للغزالي، يبدو أنه كان يعني بذلك المستنصر باللّه الفاطمي (ت٤٨٧/ ١٠٩٤) لأنه لم يكن على علم بالنزاع على وراثة الأخيرة التي دارت حول ولده نزار.

(٢) الغزالي، المصدر السابق نفسه، ص٢١٨، ص٧٣.

ح ـ وإذاً هو الإمام النازل بمصر «الذي يجب على كافة الخلق تعلم حقائق الحق وتعرف معاني الشرع منه».(١)

وقبل الانتقال إلى تحليلٍ للمجالادت المركزية التي تحتويها هذه النسخة من عقيدة التعليم، ربما كان من المناسب تقديم بضعة ملاحظات عامة حول الطريقة التي أطّرَ فيها الغزالي المقدمات السالفة الذكر. ونبتدأ بالقول إنها قد رُتّبت بحيث تعطي الانطباع بأنها مجموعة مترابطة من المقدمات، الواحدة تلي الأخرى بشكل منطقي، وتحافظ، كما كانت، على مجادلة واحدة متصلة. غير أن تحليلاً أكثر عمقاً يُمكّننا من تحديد تمايز مبرر بين المقدمات الأربع الأولى حيث إن المجادلة تسعى إلى البرهنة على ضرورة التعلم من معلم معصوم. أما المقدمات الأربع الأخيرة فتسعى إلى البرهنة على الوجود (والوصول) الضروري لمعلم معصوم ـ وتبلغ ذروتها في كشفٍ لهويته. إن كلا هاتين المجادلتين تفسحان المجال لأن تُصنّفا وتُنسبا إلى طبقة (أو ربما طبقات) محددة من المنطق. لكن هناك شيء واحد مؤكد: إن الغزالي لم يرتب هذه المقدمات في صورة قضية منطقية، ولو إنه من الممكن بناء واحدة منها. وأذكر ذلك هنا لأن الغزالي كان مسؤولاً، وهو الذي لم يكن راضياً عن وضعية المنطق الفوضوية في علم الكلام، عن إدخال تطبيق رسمي أكثر وعياً للذات للمنطق الأرسطوطالي في نظام علم الكلام. يضاف إلى ذلك، أن استخدامه للقضية المنطقية لأول مرة في كتاب المستظهري (كما سنلاحظ لاحقاً). وبالفعل، فإن عالماً بارزاً معاصراً في علم الكلام، جوزيف فان إس، أكد أن تحدي عقيدة التعليم نفسه هو ما أجبر الغزالي على استخدام القضية المنطقية.(٢)

غير أنه إذا ما أردنا استنتاج قضية منطقية من المقدمات التي أوردها الغزالي، فإن صياغتها سزف تكون:

هناك حاجة إلى معلم معصوم؛

وإمامنا هو الوحيد الذي يقول بالعصمة؛

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١٨ ـ ٢٢٠، ص٧٣ ـ ٧٥.

(٢) انـــــظـــــر: Josef van Ess, 'The Logical Structure of IslAMIC theology', in G. E. Von Krunebaum, (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden, 1970), pp. 46-8.

لذلك، فإن إمامنا هو المعلم المعصوم.

وعلى الرغم من ذلك، فإنه لأمر هام ملاحظة أنه ليس لدينا قط أي سجل لعقيدة التعليم تمت صياغتها بصورة قضية منطقية.

إن رواية الشهرستاني (ت٥٤٨/١١٥٣) لهذه العقيدة، التي توحي بأنها ترجمة عربية لنصٍّ فارسي كتبه حسن الصباح، هي ما يُستشهد بها في معظم الأحيان. وهذه النسخة ليست في صورة قضية منطقية أيضاً، ولا هي مرتبة حول مقدمات (فضلاً عن الثماني منها)، ولكنها هي ما يشير إليها الشهرستاني، بالفصول الأربعة.[١] إن أي ترجمة متحررة، حتى ولو كانت بعيدة عن الصدق بأي شكل من الأشكال، ستعني الإشارة إلى رواية الشهرستاني على أنها تتألف من أربع فرضيات أو مجادلات فرضية منطقية مترابطة ـ وهي التي يشير إليها في موقف من المواقف بالمقدمات.[٢] ونجد أن محتوى الفرضيات الثلاث الأولى قد اندرج ضمن العديد من مقدمات الغزالي، إلا أن الفرضية الرابعة لا تتطابق مع أي من مقدماته، وتعطي عقيدة التعليم من ناحية جدلية معنًى مختلفاً وأكثر غموضاً من ذلك الذي نجده في كتاب المستظهري. وقد جرى تحديد رواية الشهرستاني بطريقة موجزة وطريفة من خلال الترجمة الحرة التالية لها لمارشال ج. س. هدجسون:

أ ـ بالنسبة للحقيقة المطلقة، كتلك التي يتطلبها الدين، هناك حاجة لسلطة حاسمة (لإمام) لأن الرأي العقلي لرجل ما يوازي رأي آخر، وليس أي منهما أفضل من تخمين.

ب ـ وبالنسبة لهذه الفرضية بحد ذاتها، فإنها في الحقيقة كل ما يمكن للنظر أن يزودنا به.

ج ـ أخيراً إذاً، بما أنه لا يمكن لأي برهان عقلي أن يعرض من هو الإمام (فقط أننا بحاجة إليه).

---

(١) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص٩٣؛ والترجمة الإنكليزية، ص١٦٩.

(٢) المصدر السابق، ص٩٣؛ ص١٦٩.

د - لذلك، يجب أن يكون الإمام شخصاً لا يحتاج إلى أي برهان خارجي إيجابي لتأكيد مركزه، وإنما إلى الإشارة بوضوح إلى الحاجة الماسة الأساسية المنطقية المضمنة فحسب.(١)

أما قراءة لترجمة حرفية لنص الشهرستاني بخصوص الفرضية الذروة الرابعة فهي على النحو التالي:

> والحق أن الصباح كان يعني الاحتياج، وبالواحد الذي يكشف الحقيقة، الواحد الذي نحتاجه. ويضيف القول إنه من خلال حاجتنا نعرف الإمام، ومن خلال الإمام نعرف مدى احتياجنا.(٢)

وفضلاً عن اختلافات الشكل والمصطلح (على سبيل المثال مفهوم الاحتياج المعقد عند الشهرستاني) فإن الاختلاف الحاسم بين هذه الرواية ورواية الشهرستاني يكمن في الطريقة التي صوّرت بها العلاقة بين النظر العقلي والتعليم. وتعني رواية الشهرستاني ضمناً أن اللجوء إلى الإمام المعصوم (ومن هنا التعليم) يبلغ ذروته من خلال الاعتراف بمحدودية النظر العقلي وليس من بطلان النظر العقلي كما يصرّ الغزالي. وبما أن النص الأصلي لحسن الصباح لم يعد موجوداً، فليس هناك من طريقة موضوعية بشكل كامل للحكم على أي من الروايتين بأنها أكثرها وثوقاً.

وهناك انعطاف إضافي فيه شيء من التهكم في سلسلة النسب الفكري هذه، وهو ما ينطبق على مصير «كتاب المستظهري». فالمحتويات أصبحت معروفة على نطاق جماهيري من خلال ملخص لها ونقض متحامل كتبه بعد ذلك بأكثر من قرن الداعية الإسماعيلي اليمني علي بن محمد بن الوليد (ت ٦١٢/ ١٢١٥). وعنوان ردة الفعل الإسماعيلية هذه على الغزالي هو «دامغ الباطل وحتف المناضل». ويصفه هنري كوربان بأسلوب بليغ على أنه:

> . . . مصنف جامع حقيقي، يحتوي في جزئيه على ما لا يقل عن

(١) هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م٢، ص١٨٥.
(٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص٩٣؛ ١٦٩.

> ١٢٥٠ صفحة (في كل صفحة ١٥ سطراً، وفي كل سطر من ٨ ـ ١٠ كلمات). لم يترك شيئاً ولهجة الكتابة قاسية جداً: فالغزالي لم يُذكر بأية صفة سوى «الملحد» أو «المارق». وهنا، وبعد قرن تقريباً من نهاية الفاطميين، نجد أن دفاع الإسماعيليين قد احتفظ بكامل حيويته. وقد قُسّم العمل نفسه إلى اثني عشر باباً، شكل أول بابين منها مقدمة ضخمة تنتقد توجه الغزالي وطريقة عمله. وقام المؤلف بتقطيع نص الغزالي إلى فصول صغيرة اقتبسها حرفياً بكاملها ثم ردّ عليها نقطة فنقطة.(١)

وتعكس هذه النقاشات التي لا تتوقف بين النصوص ما تم إثباته في البداية الأولى لهذه الدراسة: إن تاريخ الأفكار نادراً ما يكون بسيطاً.

وكائناً ما يكون الأمر، فلنعُدْ الآن إلى معالجة الغزالي الإضافية لعقيدة التعليم. فبعد سرده للمقدمات الثماني يركز الغزالي على الثالثة (أي إن درك الحق لا يخلو إما أن يعرفه الإنسان بنفسه من عقله بنظره دون تعلم، أو يعرفه من غيره بتعلم)؛ ويزعم أن الباطنية الذين شكلوا صياغة التعليمية، أضافوا خمسة أدلة عقلية وشرعية لدعم هذه المقدمة.(٢) وكل واحدة من هذه الأدلة (والتي أُشير إليها بصيغتها المفردة، دلالة) تخدم كمجادلات داعمة لهذه المقدمة: بطلان النظر المتضمن إثبات التعليم. ويروي الغزالي هذه الأدلة بقوة ووضوح ـ وهذه المقدرة على إدخال قدميه في أحذية معارضيه تعكس ذلك الجانب العصري جداً والحر تقريباً من شخصية الغزالي المعقدة. ويمكن تلخيص الأدلة على النحو التالي:(*)

أ ـ إن من يتبع موجب العقل ويصدقه ففي تصديقه تكذيبه وهو غافل عنه، لأنه ما من مسألة نظرية يعتقدها بنظره العقلي إلا وله فيها خصم اعتقد بنظر العقل نقيضها. فإن كان العقل حاكماً صادقاً، فقد صدق عقل خصمك أيضاً. فإن قلت: لم

---

(١) هنري كوربان، **ردة فعل الإسماعيليين على تحامل الغزالي**، ص٧١ ـ ٧٢.

(٢) الغزالي، المصدر السابق نفسه، ص٢٢٠؛ ص٧٦.

(*) تم اقتباس كامل النص زيادة في الإيضاح. انظر الصفات (٧٦ ـ ٨٩) من كتاب أبي حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**. تح. عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤.

يصدق خصمي، فقد تناقض كلامك، إذ صدقت عقلاً وكذّبت مثله. فإن قلت: صدق خصمي فخصمك يقول: أنت كاذب مبطل. وإن زعمت أنه لا عقل لخصمي وإنما العقل لي، فهذه أيضاً دعوى خصمك. فبماذا تتميز عنه: أبطول اللحية، أم ببياض الوجه، أم بكثرة السعل، أو الحدة في الدعاء؟.[1]

ب ـ إذا حاكم مسترشد تشكك في مسألة شرعية أو عقلية، وزعم أنه عاجز عن معرفة دليلها، فماذا تقولون له: أفتحيلونه على عقله ـ ولعله العامي الجلف الذي لا يعرف أدلة العقول؟ أو هو الذكي الذي ضرب سهام الرأي على حسب إمكانه فلم تتكشف له المسألة وبقي متشككاً؟ أفتردونه إلى عقله الذي هو معترف بقصوره ـ وهذا محال ـ أو تقولون له تعلّم طريق النظر ودليل المسألة مني. فإن قلتم ذلك فقد ناقضتم قولكم بإبطال التعليم، إذ أمرتم بالتعليم وجعلتم التعليم طريقاً، وهو مذهبنا؛ إلا أنكم أبيتم لأنفسهكم منصب التعليم، ولم تستحيوا من خصمكم المعارض لكم المماثل في عقله لعقلكم، إن هذا المتعلم يقول: قد دعاني إلى التعلم منه خصمك، وقد تحيرت في تعيين المعلم أيضاً. وليس يدعي واحد منكم العصمة لنفسه، ولا له معجزة تميزه، ولا هو منفرد بأمر يفارق به غيره ـ فلا أدري: أتبع الفلسفي، أو الأشعري أو المعتزلي، وأقاويلهم متعارضة، وعقولهم متماثلة، ولست أجد في نفسي الترجيح بطول اللحية وبياض الوجوه، ولا أرى افتراقاً إلا فيه إن اتفق. فأما العقل والدعوى واغترار كل بنفسه في أنه المحق وصاحبه المبطل كاغترار صاحبه ـ فما أشد تناقض هذا الكلام عند من يعرفه؟.[2]

ج ـ قولهم إن الوحدة دليل حق، والكثرة دليل باطل، فإنا إذا قلنا: كم الخمسة مع الخمسة، فالحق واحد وهو أن يقال عشرة، والباطل كثير لا حصر له وهو ما سوى العشرة مما فوقها أو تحتها. والوحدة لازمة مذهب التعليم، فإنه اجتمع ألف ألف على هذا الاعتقاد، واتحدت كلمتهم ولم يتصور بينهم اختلاف. وأهل الرأي لا يزال الاختلاف والكثرة تلازمهم. فدلّ أن الحق في الفرقة التي تلازم الوحدة

(١) المصدر السابق، ص٢٢٠ ـ ٢٢١؛ ص٧٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢١، ص٧٧.

كَلمتها. وعليه دلّ قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾.[١]

د ـ قولهم: الناظر إن كان لا يدرك المماثلة بين نفسه وبين خصمه فيحسن الظن بنفسه ويسيء بخصمه، فلا غرو فإن هذا الغرور مما يستولي على الخلق، وهو شغفهم بآرائهم وجودة عقولهم، وإن كان ذلك من أدلة الحماقة. وإنما العجب أنه لا يدرك المماثلة بين حالتيه، وكم رأى نفسه في حالة واحدة وقد تحولت حالته فاعتقد الشيء مدة وحكم بأنه الحق الذي يوجبه العقل الصادق، ثم يخطر له خاطر فيعتقد نقيضه ويزعم أنه الآن تنبه للحق، وما كان يعتقد من قبل فخيال انخدع به، ويرى نفسه على اعتقاد قاطع في الحالة الثانية تساوي اعتقاده السابق فإنه كان قاطعاً بمثل قطعه الآن! فليت شعري من أين يأمن الانخداع وأنه سيتنبه لأمر يتبين به أن ما يعتقده الآن باطل. وما من ناظر إلا ويعتقد مثله مراراً، ثم لا يزال يعتز آخراً بمعتقده الذي يماثل سائر معتقداته التي تركها وعرف بطلانها بعد التصميم عليها والقطع بها.[٢]

هـ ـ قولهم: قال رسول الله صلى اللّه عليه وآله وسلم: «ستفترق أمتي نيفاً وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة». فقيل «ومن هم»؟ فقال: «أهل السنة والجماعة». فقيل: «وما السنة والجماعة»؟ قال: «ما أنا الآن عليه وأصحابي». قالوا: وما كانوا إلا على الاتباع والتعليم في كل ما شجر بينهم، وتحكيم الرسول عليه السلام فيه لا على اتباع رأيهم وعقولهم. فدل أن الحق في الاتباع، لا في نظر العقول.[٣]

تشكل المقدمات الثماني مع الأدلة الخمسة هذه إطار الأفكار التي ينتقل الغزالي الآن إلى هدمها بعد إكمالها. ويقسم نقضه هذا إلى قسمين اثنين، يُشار إلى كل واحد منهما بالمنهج (أو الطريقة).[٤] المنهج الأول يسعى إلى بيان الأغلاط الأساسية

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٢؛ ص٧٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٢؛ ص٧٨ ـ ٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٢؛ ص٧٩.

والتناقضات في جدلية العقيدة التعليمية، بينما يقوم المنهج الثاني عموماً بتفحص المقدمات كلٌ على حدة، ويخضع كل واحدة، تبعاً لذلك، لكل أصناف المجادلات التي سبقت معالجتها في المنهج الأول. ويمكننا إيجاز تحليل الغزالي بالأسئلة الثلاثة التالية التي يطرحها على المتمسكين بعقيدة التعليم:

أ ـ ما هو النظر؟

ب ـ هل يترتب على فهمنا لطبيعة المعرفة والعلم إبطال النظر؟

ج ـ هل كل أنواع التعلم تتطلّب من المعلم أن يكون معصوماً؟

الأسئلة الثلاثة كلها أُشتقت رداً على الافتراضات الكامنة خلف عقيدة التعليم. من هنا كانت استراتيجية الغزالي الكامنة وراء إثارة هذه الأسئلة هي توضيح الغلط ـ الفكري والديني ـ في أقوال التعليمية. يضاف إلى ذلك، وربما هو الشيء الأكثر أهمية، أن الغزالي يستخدم هذه الأسئلة كقواعد لاقتراح تعاريف بديلة للمصطلحات المركزية المستخدمة في عقيدة التعليمية، وهي «النظر»، و«العلم»، و«التعليم» تحديداً.

فإذا ما ابتدأنا بمسألة النظر، نرى الغزالي يعيد اللعب بجدلية الدوران الدائري حيث يزعم أنه بينما تنكر الباطنية صحة النظر من جهة، إلا أنه من الواضح، من جهة أخرى، أن عقيدتهم قد صيغت وتشكلت بطريق النظر.[١] وبالإصرار ذاته يجادل الغزالي مرة أخرى في صالح إظهار ضعف ادعائهم بأنهم قد توصلوا إلى عقيدتهم عبر الضرورة وليس النظر. والضعف أو القصور هنا هو أنها إذا ما كانت تصدر عن الضرورة، فلماذا لا تعامل إذن من قبل المسلمين كشيء واضح بنفسه أو ضروري؟ ومن خلال تحرك فجٍ إلى حد ما، يجعل الغزالي محاوره التعليمي يسأل الآن الأسئلة التالية:

> [فإن قال قائل من منكري النظر: هذا ينقلب عليكم، إذ يقال لكم]، وبم عرفتم صحة النظر؟ إن ادعيتم الضرورة اقتحمتم ما استبعدتموه، وتورطتم في عين ما أنكرتموه. وإن زعمتم: إنا أدركناه

(١) المصدر السابق.

> نظـراً، فالنظر الذي بـه الإدراك بـم عرفتم صحته، والخلاف قائم فيه؟.[1]

انطلاقاً من ذلك، يشرع الغزالي في تعريف «النظر» نفسه، ومع أن هذا التحرك يرتبط بنقضه المتحامل، إلا أن سعيه هذا يتخذ برنامجاً أكثر اتساعاً. يبدأ الغزالي بمفهوم النظر كأداة أو منهج، مشيراً إلى مكانة النظر في الهندسة بشكل خاص حيث إن المبادىء الهندسية أصبحت، على سبيل المثال، ومن خلال عملية النظر، مقوننة في صورة معادلات. إن صحة النظر الكامنة خلف هذه المعادلات يمكن أن تُمتحن وتدقق من قبل أي شخص له فهم بقواعد الهندسة. يضاف إلى ذلك أن تطبيق هذه القواعد «يحصل العلم بالنتيجة ضرورة على وجه لا يتمارى فيه».[2] ذلك هو اليقين بأن مقدمات الهندسة ضرورية وهي متجذّرة في برهان غير قابل للدحض.[3] ولدعم ذلك، يورد الغزالي أمثلة عن المثلث المتساوي الأضلاع وتساوي جميع الخطوط المنطلقة من مركز الدائرة إلى محيطها، مشيراً إليها باسم العلوم الحسابية.[4]

الفكرة التي جرى استخراجها هنا هي أن النظر هو طريق إلى العلم؛ العلم الذي لا نتيقن منه إلا عبر اتباعه، تماماً مثل من يعلم الطريق الصحيح إلى الكعبة مثلاً، بعد أن يكون قد طرق الدرب إلى الكعبة ووصلها.[5] إلا أن الغزالي يقلص تعريف النظر، إضافة إلى ذلك، ليضعه ضمن معايير ما يشكل جدلية منطقية تشتمل على تنظيم مقدمات من أجل الوصول إلى برهان لا يدحض. إن هدفه هو تعريف النظر بأنه منهج مستقل بذاته.

في هذا السياق، يعرّف الغزالي القارىء بالقياس مقسّماً إياه إلى صنفين اثنين، أو بالأحرى على أنه يحتوي صنفين اثنين من المقدمات: مطلقة وتقسيمية، أو ما يشير إليه

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢٣؛ ص٨٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٤؛ ص٨١.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٥؛ ص٨٣.
(٥) المصدر نفسه، ص٢٢٣؛ ص٨٠.

بالتناوب على أنه حمليّة وشرطيّة.[١] ويعطي مثالاً على كل واحدة منهما. فعن الأولى يقول:

> [أما المطلقة فكقولنا:] العالم حادث، وكل حادث فله سبب.
> والنتيجة لذلك هي أن لحوادث العالم سبباً. [لذلك فإن للعالم سبباً].

أما عن الصنف الثاني فيقدم الغزالي مثالاً يشدد على الاختلاف بإعادة تنظيم محتوى القياس الأول:

> إذا ثبت أن لحوادث العالم سبباً، فالسبب المفروض إما حادث أو قديم. فإن بَطُلَ كونه حادثاً ثبت كونه قديماً.[٢]

إن تشخيص «النظر» هذا في صورة قياس يساعد الغزالي في الذهاب إلى الزعم بأن التعليمية تتحدث عن «النظر» دون أن تعرف ماذا يعني. يضاف إلى ذلك أن القياس يعكس، بالنسبة للغزالي، استقلالية النظر المرغوبة؛ استقلالية تتشارك مع صورة النهج المحايد في خدمة العلم، بما في ذلك علم المسائل الدينية، كما يظهر ذلك من محتوى القياس السالف الذكر.

وينحرف النص بعد ذلك باتجاه مسألة العلم. فبعد أن تمّ تعريف استقلالية النظر، كان على الغزالي الآن تحديد صلاحية مقاييس هذه الاستقلالية، وتمييز نفسه، من ثمّ، عن الفلاسفة الذين كانوا يدعون عموماً إلى أن للنظر استقلالية غير محدودة [مطلقة]. ويعالج الغزالي هذه المسألة بالمجادلة بأن العلم ليس متجانساً، ويذهب إلى حد تعداد ثلاثة أقسام من العلوم هي:

أ ـ علم لا يمكن تحصيله إلا بالسماع والتعلم.

ب ـ العلوم النظرية العقلية التي «ليس في الفطرة ما يرشد إلى الأدلة فيها، بل لا بد فيها من التعلم لا ليقلد العلم فيه، بل لينبهه المعلم على طريقه، ثم يرجع العاقل فيها إلى نفسه فيدركها بنظره. وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو أفسق الخلق

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢٧؛ ص٨٥ ـ ٨٦.

(٢) المصدر نفسه.

وأكذبهم، فإنا لسنا نقلده بل نتنبّه بتنبيهه فلا نحتاج فيه إلى معصوم».

ج ـ العلوم الشرعية والفقهية التي تشمل معرفة الشريعة، إلا أن هذا لا يمكن تحصيل العلم القطعي فيه على الإطلاق، بل «لا بد من الاكتفاء بالظن».[1]

من خلال الحدود الخاصة بهذا التقسيم الثلاثي الأبعاد، يحاول الغزالي دمج (أو تبرير) الحاجة للنظر. إن دمج هذه الحاجة كان أحد التحديات المركزية التي جابهت الفكر الإسلامي من العصر الوسيط، وتعطينا ردة فعل الغزالي، كما رمّزت في التقسيمات الواردة أعلاه، لمحة سطحية عن أصناف المسائل المرتبطة بهذا التحدي. ويسلّم قسمه الأول بأن هناك مجالاً مركزياً من العلم الذي لا يعتمد على النظر، أو بالأحرى إن الوصول إليه متعذّر عن طريق النظر وإنما من خلال السماع والتعلم من النبي المعصوم، ويشتمل محتواه، من بين أشياء أخرى، على معجزات الأنبياء وما «يقع يوم القيامة وأحوال الجنة والنار».[2]

ويعيد الغزالي مواءمة مفهوم التعليم بطريقة دقيقة إلى حد ما. فالمعلم المعصوم في روايته هو النبي، ومجال العلم المقصود يتحدد بمجال ما روي عن النبي. وتصبح الرواية هنا الفكرة الأساسية لأن الغزالي، مع أنه يصرّ على أن محتوى ما روي عن النبي هو حقيقة تقع خارج نطاق النظر، يجادل بالقول إننا نستفيد من النظر مع ذلك في تمييز ما إذا كانت الرواية متواترة، وفي هذه الحالة يكون العلم يقيناً أو قطعياً، أو ما إذا كانت من الآحاد، وفي هذه الحالة يكون العلم ظناً.[3] بهذا التمييز يحدد الغزالي روايته عن التعليم أكثر ضمن اهتمامات ومفردات الفقهاء، وهم الذين أولوا تعريف الظن أهمية مركزية فعلاً.[4] بهذا الشكل، الغزالي قادر ببساطة على إعادة تعريف التعليم مع المحافظة، في الوقت نفسه، على تأكيد صحة النظر، وذلك بطريقة تضع العلماء بصورة

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ ص٨٧ ـ ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٢٨؛ ص٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٢٩؛ ص٨٧.

(٤) تفحّص شامل لهذه القضايا نجده عند وائل حلاق في مقالته: 'On Inductive Corroboration, Probability, and Certainity in Sunni Legal Thought', in: N. Heer, (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh* (Seattle, 1990), pp. 6-21.

غير مباشرة (وبالتالي الغزالي نفسه) في موقع الأوصياء على هذا التعليم.

ويعود الغزالي في القسم الثاني (العلوم النظرية العقلية) إلى مفهوم النظر كمنهج محايد تجري معاينة تطبيقه ضمن سياق ما يشير إليه، بصورة الحشو الزائد إلى حد ما، بالمسائل النظرية العقلية. ومجال العلم المعني هنا هو في أغلب الظن ذلك الذي يشمله علم الكلام. ويشير الغزالي إلى الهندسة والحساب مرة أخرى باعتبارهما نماذج يعمل فيها النظر كمنهج محايد، ومن هنا فهو يجادل بطريقة المشابهة بأن علم الكلام يستفيد من النظر بالطريقة نفسها تماماً، ولو إنه ليس هناك من ذكرٍ للقياس إطلاقاً. غير أن المسألة الأساسية هنا نجدها مضمنّة في إصرار الغزالي على أن استخدام النظر هذا هو شيء يتعلمه المرء من معلم. إلا أن دور المعلم بهذا الخصوص هو دور الوسيط المساعد القابل للخطأ، وليس أحداً تسير خلفه بشكل أعمى، وما إن يتم تحصيل العلم فلا حاجة بعد ذلك للمعلم.

القضية موضع الجدل تندرج في مصطلح «تقليد»، وهو مصطلح يحمل أطيافاً مختلفة من المعاني، الإيجابية منها والسلبية. ففي الجانب الإيجابي، يعني التقليد اتباع آراء المجتهد، وأفضل الأمثلة على ذلك الشخصيات المؤسسة المرتبطة بكل مذهب من المذاهب الفقهية. واتجاه هذا الاتباع، الذي يخدم كمصدر هام لهوية كل مذهب فقهي، يختلف عمّا كان يدور في خلد الغزالي بخصوص تعلم طريقة النظر. وما يُملي الاختلاف هنا هو إلى أيّ مدى يمكن للاتباع أن يتضمن في هذا السياق تسليماً معقولاً للسلطة. إن درجة الاختلاف، من هذه الناحية، هي التي يحسب لها حسابها في الجانب السلبي من التقليد؛ ونعني تحديداً المعنى الضمني للمطابقة العمياء المُذلة حيث نراها فيه كاتجاه مناقض للنظر. إن هدف الغزالي هنا هو ذو وجهين: فمن ناحية هو يريد مساواة عقيدة التعليم بالمعنى الضمني (التطابق المُذل) للتقليد؛ ويريد، من ناحية أخرى، بعث المعنى الضمني الإيجابي (الشرعي) للتقليد بكل ما يعنيه التعلم المرن [الديناميكي] الذي يُفسح المجال للنظر.

إن إتاحة المجال لاستخدام النظر هذه، والتي يتجه إليها الآن في معالجته للقسم الثالث، هي التي تهتم بالمسائل الشرعية والفقهية. وهدف الغزالي الأساسي هنا هو

توضيح علاقة النظر بالشريعة [الفقه]، وهو يحقق ذلك عبر مجادلة ثلاثية الأقسام. ويكرر القسم الأول القول بما أنه لا يمكن أن يكون كل ما رُوي عن النبي متواتراً، فإن اللجوء إلى الظن أمر لا مفر منه. ويجادل الغزالي في القسم الثاني أن المصادر النصيّة للشريعة محدودة أو محصورة بالمقارنة مع العدد اللامحدود للحوادث أو القضايا التي تتطلب حكماً شرعياً، وهو الذي سيستمر بالتوسع، إضافة إلى ذلك، مرافقاً لمسيرة حركة التاريخ. وكلا هذين العاملين يقودان الغزالي في القسم الثالث لاستنتاج ضرورة النظر في المسائل الفقهية، ويشير إلى هذا النظر باسم «اجتهاد الرأي».

ومن الممكن تعريف الاجتهاد بصورة عامة على أنه فعل التفسير الشرعي، لكن نية الغزالي هنا هي تأكيد فردية هذا الجهد، مضمناً معنى أنه جهد شخصي في البحث عن رأي بخصوص أي حكم شرعي. والغزالي يساوي هذا الجهد بالنتيجة بالنظر الشخصي من غير الإفصاح عنه. ويقتبس الغزالي الحديث المشهور التالي دعماً لفكرة اجتهاد الرأي:

> ولذلك لما بعث رسول الله (ص) معاذاً إلى اليمن وقال له: بم تحكم؟ فقال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي. فقال (ص) الحمد للّه الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه رسوله. فإنما رخّص له في اجتهاد الرأي لضرورة العجز عن استيعاب النصوص للوقائع.[1]

إن رؤية مصطلح اجتهاد الرأي من هذا المنظور يساعد الغزالي في زعم دور للنظر يتجنب ما هو بالنسبة له النقيضان المتعارضان لاستقلالية النظر اللامحدودة التي دعا إليها بعض الفلاسفة أو الرفض الرسمي للنظر من قبل التعليمية. لكن الأهم من ذلك كله هو أن الغزالي، ومن خلال الإشارة إلى هذا الدور للنظر، يحوّل بقعة الضوء بطريقة غير لافتة للنظر إلى «العلماء»، لأنهم هم ممولو اجتهاد الرأي.

إن استراتيجية الغزالي معنية حتى هذه اللحظة بعرض مركزية الشرع بشكل

(١) الغزالي، المصدر السابق، ص٢٢٩، ص٨٨.

أساسي. ويصبح الشرع أداة يتم عبرها تبرير استخدام النظر. ويجادل الغزالي، إضافة إلى ذلك، بأن مزاعم العقيدة التعليمية توضح جهلاً بالشرع، وأن هذا الجهل هو الذي يجعل هذه العقيدة باطلة. ويعود الغزالي إلى مسألة المعلم المعصوم الشائكة كطريقة يكرر من خلالها هذه الفقرة من المجادلة. إنه يزعم مرة أخرى أن المعلم المعصوم الوحيدة هو النبي، وتتم الإشارة إلى النبي هنا بشكل متكرر على أنه صاحب الشرع، رابطاً بمهارة مفهوم المعلم بالشرع.[1] وتهدف طبيعة هذا الربط إلى تصوير المعلم على أنه كائن يرتبط ويعتمد على شرع الله، وأنه في سياق هذا الارتباط يعترف الغزالي بالدور المحدد والفريد للنبي في تطبيقه لتعرفه المفضل للتعليم:

> «فيأخذون [أي التعليمية] التعليم لفظاً مجملاً مسلّماً ثم يفصلّونه بأن منه اعترافاً بوجوب التعلم من المعصوم. فقد فهمت أي علم يستغنى فيه عن المعلم وأي علم يحتاج فيه إليه. وإذ احتيج فما الذي يستفاد من المعلم طريقه ولا يقلّد في نفسه فيستغنى عن عصمته. وما الذي يُقلّد في نفسه فيحتاج فيه إلى عصمته. وأن ذلك المعصوم هو النبي.[2]

هذه هي، إذن، المعايير العريضة لمجالات الغزالي ضد عقيدة التعليم، والتي يمكن رؤية خلاصتها على أنها تتكون من ثلاثة عناصر أساسية: تعريف استقلالية النظر، بناء ودمج استخدام النظر، تأسيس قاعدة اعتماد المرء على معلم معصوم (أي النبي محمد وليس الإمام الإسماعيلي). ويوفر إصرار مزاعمه الثلاثة، الاستقلالية والبناء والاعتماد، نموذجاً هيكلياً للقسم المفصّل اللاحق للغزالي بخصوص عقيدة التعليم، حيث يتولى مهمة النقض الفردي لكل مقدمة من مقدمات عقيدة التعليم. والمجال الذي يغطيه ذلك مجال شامل ودقيق. وسيكون التحليل هنا محصوراً ببعض الملاحظات العامة حول المظاهر المركزية لهذا النقض.

بداية، نقول إن المجادلات الموجودة في هذا القسم تمثل امتداداً توسعياً للمعايير العريضة المغطاة في القسم الأول. وهنا تبرز مجموعتان من المجادلات بشكل خاص.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٣٠، ص٨٩.

(٢) المصدر نفسه.

أولاً، يهاجم الغزالي الأسس الفكرية لعقيدة التعليم فيما يتعلق بتعاريفها المزعومة والفجة للعلم والنظر. ويتابع بعد ذلك ردوده من أجل بناء تصنيفات للعلم والنظر أكثر تشذيباً وتحديداً. وتعكس هذه التصنفيات، كما كان الحال معها سابقاً، المستويات المختلفة للفهم (أو طبقات الناس) في الأمة.[١] ثانياً، يدافع الغزالي عن استحالة تجنّب الظن في الشرع الإسلامي. وللتحديد، فإنه يقرّ بإمكانية الاختلاف بخصوص بعض المسائل، ومع أن الاختلاف يتضمن أن بعض الآراء قد تكون خاطئة، إلا أن هذا الخطأ بالنسبة للغزالي غير ضار بالمقارنة مع الأخطاء الفاحشة والغلط المبين الذي يراه متجسداً في عقيدة التعليم.[٢]

ونلاحظ مرة أخرى اتكال الغزالي المتزايد على فكرة الشرع باعتباره الإطار الذي ضمنه يمارس عمله المنحاز. وعلى سبيل المثال، عندما يقوم بتصنيف العلم فإنه يؤكد على أهمية التيقن من طبيعة المسألة المطروحة، وهو يخالف بذلك خصائص المسائل الشرعية ويبادل فيها مع الطبيعة العامة لكل أنواع المسائل:

> فإن المسائل منقسمة إلى ما لا يمكن أن يُعلم بنظر العقل، وإلى ما يمكن أن يُعلم علماً ظنياً، وإلى ما يُعلم علماً يقينياً.[٣]

أما بالنسبة لقضية «الاختلاف»، فقد كانت موضوعاً مركزياً في تفصيل «أصول الفقه»، وأن جوهرها كان البحث في مكانة «الظن» التي تم التوصل إليه عبر «اجتهاد الرأي». ويجعل الغزالي دفاعه بخصوص هذه المسألة مبنياً على ثقل الحديث التالي:

> الخطأ في تفاصيل الفقهيات معفو عنه شرعاً بقوله صلي اللّه عليه وسلم: من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد.[٤]

غير أن الغزالي يوضح الأمر بأن مهمة الاجتهاد تقع بحق على أكتاف علماء الشرع

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦٠، ٢٥٠ ـ ٢٦١؛ ص١٢٩ ـ ١٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٤ ـ ٢٣٩؛ ٩٥ ـ ١٠٢.
(٣) المصدر نفسه، ٢٥٠؛ ص١١٦.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٣٨؛ ص١٠٠.

«الذين هم دعاة محمد».[1] وبناءً على هذه الملاحظة نلتفت الآن إلى كيفية قيام الغزالي، باعتباره عضواً في مجموعة العلماء، بتطبيق الشرع في حل مشكلات مرتبطة بالباطنية.

متطلبات الفقه: القيود والقواعد

مرة أخرى بعد، يتم تعريف قارىء هذا النص بأسلوب مختلف من المجادلة والتقديم لها علاقة الآن بفن النصوص الفقهية. إن صوت الغزالي الآن هو صوت فقيه بشكل كامل، ونغمته هي نغمة حاسمة وعملية في آن معاً، والاستراتيجية التي يحشد فيها تشابه محاولة مدعٍ عام توضيح نقطة شرعية في محكمة. ومن ناحية أساسية، هناك مجموعتان من المشكلات التي يسعى الغزالي إلى تحليلها وحلها. المجموعة الأولى، والتي تضمنها الفصل السابع من كتاب المستظهري، تتضمن تفحّصاً لأساس نصّي وللوضعية الشرعية لادعاءات الإسماعيليين بالإمامة.[2] والثانية، التي تضمنها الفصل الثامن، تتضمن تفحّصاً للوضعية الشرعية والمضامين المتعلقة بنقاط معينة من العقيدة الإسماعيلية.[3] في الحالة الأولى، طريقة التفحّص شبيهة بطريقة نقد المصادر؛ بينما في الثانية هي طريقة الوصول إلى حكم شرعي بشكل أساسي. وكلا المهمتين تندرجان تحت مصطلح «اجتهاد»، حيث إن اهتمام الغزالي بالنص، من جهة، يتضمن عملية من التفسير الشرعي. ومن جهة أخرى، فإن حكمه قد قُدّم كفتوى، ويمثل بهذا الشكل تعبيراً عن الاجتهاد.

فإذا ما ابتدأنا بالمسألة الأولى ـ والتي يشير الغزالي إليها بمسألة النص ـ فإننا نرى أنه يسأل مستفهماً عمّا إذا كانت أي من الأقوال الجازمة التالية المنسوبة إلى النبي متواترة:

> الإمامة بعدي لعلي وبعده لأولاده لا تخرج من نسبي، ولا ينقطع نسبي أصلاً، ولا يموت واحد منهم قبل توليته العهد لولده.[4]

أو:

---

(١) المصدر السابق، ص٢٣٥؛ ص٩٥.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٦١ ـ ٢٦٤؛ ص١٣٢ ـ ١٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٥ ـ ٢٧٤؛ ص١٤٦ ـ ١٦٨.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٦٢؛ ص١٣٥.

من كنت مولاه فعلي مولاه.[١]

وردُ الغزالي هو أنه ليس هناك من أي دليل من أي نوع كان على وجود تواتر لهذه التسميات النصيّة. ويضيف القول أنه «لو كان ذلك متواتراً لما شككنا فيه، فإن قوله عليه السلام في التنصيص ليس قولاً يُستحقر فيُستر ولا يتساهل في سماعه فيهمل».[٢] إن هذه المجادلة ليست موجهة ضد الإسماعيليين لوحدهم فحسب، بل تأخذ منحًى عريضاً يشمل المزاعم الشيعية بالإمامة. وليس من غير أهمية أن نقض الغزالي يدور حول مصطلح تواتر. ففي أحد المستويات يشكل هذا المصطلح بناءً يُستخدم لتقييم الوضعية الشرعية لأي نص مقابل نوعية وكمية قنوات روايتها. فأحد الشروط الأساسية لأي نص ليكون متواتراً هو أن يتم تلقيه» عبر قنوات من الرواية كافية عدديًالحجب أية إمكانية من التعاون في مجال التزوير».[٣] وفي مستوىً آخر، مستوىً فكرياً أكثر، يصبح التواتر رمزاً للاستمرارية التاريخية التي شكّلت هوية الأمة الإسلامية - أو، لوضعها بشكل مختلف، المقاييس التاريخانية التي تتمسك بها الأمة من أجل إثبات صحة معتقداتهم وممارستها. من هنا أهمية استخدام مصطلح تواتر يكمن ليس في إبطال المصدر الأساسي لادعاءات الإسماعيليين (والشيعة)، ولكن في كونه وسيلة لتضمين أن ادعاءاتهم تقع خارج نطاق التاريخ الصحيح للأمة الإسلامية. بهذا الشكل، تكون وضعية الإسماعيليين، بالنسبة للغزالي، وضعية ضلال وتجاوز.

ويتم تفصيل خصائص هذا الضلال والتجاوز، بالإشارة إلى قيود وقواعد محددة، في الفصل التالي. غير أن الغزالي يلخص هذا الفصل بالتوضيح، بطريقة دفاعية نوعاً ما، أنه يعترض بشكل محدد على المزاعم بخصوص الإمام المعصوم وليس على منصب الإمامة بحد ذاته. ويسارع إلى التأكيد على أننا لا نحتاج الإمام لتحصيل العلم (ويشير هنا إلى الخليفة السني) وإنما لأسباب سياسية كلية أو عملية كحل النزاعات وتحقيق

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦٢؛ ص١٣٦.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٢؛ ص١٣٦ - ١٣٧.
(٣) حلاق، 'On Inductive Corroboration'، ص١٠.

الانسجام والدفاع عن الإسلام وما شابه ذلك.[١] إن تعريف الإمامة في هذه المرحلة قد جرى تأطيره في صورة فضفاضة، وهو يذكر القارىء بأن صياغة أكثر تفصيلاً ستتم في الفصل التاسع. والهدف هنا هو التعرف على مفهوم السلطة كما يتجسد في مؤسسة الإمامة، ومع ذلك فهو يميز بوضوح مفهوم أهل السنة والجماعة للإمامة عن المفهوم الذي يتمسك به الإسماعيليون.

وبالتحول إلى الفصل الثامن، نجد الغزالي ينصّ على هدفه بشكل صريح من خلال عنوان هذا الفصل: «في الكشف عن فتوى الشرع في حقهم من التكفير وسفك الدم».[٢]

وقبل المضي في توجيه التهمة إلى الباطنية بالكفر [تكفير]، يشرح الغزالي كيف تم الوصول إلى مثل هذا الحكم من أجل التشديد على خطورة هذه المسألة، وتوضيح أنه جاء نتيجة لاستقصاء شامل وليس نتيجة رأي تحكيمي تعسفي. وقد كان الغزالي على دراية عميقة بالطريقة التحكيمية التعسفية التي استخدم بها مصطلح «تكفير» منذ زمن ظهور الخوارج. لذلك، كان حريصاً على صياغة نظرية من الإلحاد لم تكن أهميتها لحماية التكفير» من سوء الاستعمال، وإنما كانت ستخدم كأساس في دعم فكرة «السنية» أو، لوضعها بصورة مختلفة، تساعد في تأسيس قيودها وقواعدها الثابتة. وقد خدمت الاستراتيجية التي تبناها في «كتاب المسظهري» كمخطط أولي لما أصبح فيما بعد تعريفاً نظرياً مفصّلاً لمصطلح «تكفير» بالشكل الذي طوره في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة».[٣] وإحدى الخواص المميزة لهذه الاستراتيجية أنها حولت منظور التكفير من مسألة دينية لاهوتية بحتة إلى أخرى فقهية بصورة محسوسة.

ويعامل الغزالي مصطلح «تكفير» في هذا الفصل كمصطلح فقهي ويبدأ بتمييزه عن

---

(١) الغزالي، المصدر السابق، ص٢٦٤؛ ص١٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٥؛ ص١٤٦.

(٣) جرت ترجمة لهذا النص من قبل ريتشارد مكارثي في كتابه المترجم: *Freedom and Fulfillment*, pp. 145-174; *Also a brilliant Analysis is found in:*

Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief In Islamic Theology*: A Sementic Analysis of Iman and Islam (Tokyo, 1965), pp. 23-34.

مصطلحات أخرى بحيث يمكن وضعه ضمن خطة هرمية من الحكم. فقد تم وضع مصطلح «تكفير» بمحاذاة أربعة مصطلحات أخرى هي: تخطئة، وتضليل، وتبديع، وتفسيق.[١] ومع أن تضميناً لدرجات من التفاوت قد وُجد، إلا أن الغزالي لا يفصح عن هذه الاختلافات، بل يختتم بالإشارة إلى أن المصطلحات الأربعة تنطبق على نطاق عام واحد من العقيدة الإسماعيلية. وتشكل هذه المصطلحات صنفاً خاصاً بحد ذاتها، وهي صنف يقف بشكل مخالف لمصطلح «تكفير». ويقدم أمثلة من العقيدة الإسماعيلية التي تقع ضمن هذا الصنف من اللاتكفير وتشمل: الاعتقاد بأنه كان من الواجب أن يصبح علياً إماماً وليس ـ أو قبل ـ بالأحرى أبا بكر وعمر وعثمان؛ ونسبة صفة العصمة إلى إمامهم.[٢]

ويفسر الغزالي القول الأول بأنه خرق لمبدأ الإجماع، وبما أن هذا المبدأ مُعترف به كمصدر من مصادر الفقه، فإن هذا القول يمثل ضلالاً أساسياً، لكن ليس بدرجة كافية لإطلاق تهمة التكفير، كما يقول الغزالي الفقيه: «فلم يَبِنْ لنا أن خارق الإجماع كافر».[٣] وربما كان ذلك إشارة إلى كيف أن التكفير، باعتباره مسألة فقهية، كان لا يزال مجالاً غير محدد نسبياً. إلا أن الغزالي يلمح هنا إلى أن التكفير هو، أو يجب أن يرتبط بدليل واضح. وفي هذا المجال، يقصّرُ القول بالعصمة عن كونه تكفيراً، جازماً بدلاً من ذلك، من غير الغوص عميقاً مرة أخرى، بأنه ببساطة عبارة عن مسألة تخطئه لا أكثر.[٤] ولهذا الاعتراف دلالته إلى حد ما باعتبار أنه يضع أهمية نقض الغزالي لعقيدة التعليم ضمن منظور مناسب حجر الزاوية فيه هو وجود معلم معصوم. ويعني الاعتراف السابق ضمناً أن أخطاء عقيدة التعليم لا تتجاوز بحد ذاتها على الأصول، سواء أكانت تلك الأصول للدين أم للفقه.

إن ربط الغزالي لمسألة التكفير بهذا المعنى المحدد للتجاوز يركز مسعاه للوصول أكثر إلى مبرر فقهي للتكفير. فليس من المدهش أن الغزالي يعود إلى شخص النبي

---

(١) الغزالي، المصدر السابق نفسه، ص٢٦٥، ص١٤٦ ـ ١٤٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٥ ـ ٢٦٦؛ ص١٤٦ ـ ١٤٧.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٥؛ ص١٤٧.
(٤) المصدر نفسه، ص٢٦٦؛ ص١٤٤.

بوصفه «صاحب الشرع»، مقدماً إياه ليس كراعٍ للفقه فحسب، بل ولسان حال أصول الدين أيضاً. وإنه في هذا السياق أدخل الغزالي استعمال مصطلح «تكذيب» ـ وهذه تهمة تنطبق على أي شخص يعمل على إظهار النبي بصورة الكاذب، وتنشأ عن أي زعم يعارض الرسالة التي جاء بها النبي ويناقضها.[١] وقد تم وضع التكذيب كشرط مسبق أساسي للتكفير. ثم يحوّل الغزالي اهتمامه إلى التفسير الإسماعيلي لأصول الدين، الذي تمت مراجعته في الفصل الرابع، ويصرّ جازماً بصورة قاطعة أن إنكارهم للقيامة الجسمانية (واللجنة والنار الماديتان في العالم الآخر) هو حالة تكذيب واضحة تسوّغ تهمة التكفير:

> والذي نختاره ونقطع به أنه لا يجوز التوقف في تكفير من يعتقد شيئاً من ذلك لأنه تكذيب صريح لصاحب الشرع ولجميع كلمات القرآن من أولها إلى آخرها. فوصف الجنة والنار جرى بألفاظ صريحة لا يتمارى فيها ولا يستراب ـ فالمصير إلى ما أشار إليه هذا القائل تكذيب وليس بتأويل.[٢]

وانطلاقاً من الفقرة أعلاه، يجهد الغزالي للقيام بالتمييز بخصوص أن ما يجعل من الباطنية مذنبين بتهمة الكفر ليس ممارسة التأويل بحد ذاته ولكن بسبب نوع التأويل الذي يمؤمنون به. فهذا النوع من التفسير، بالنسبة للغزالي، يتوقف عن كونه تأويلاً بالشكل الذي يُمارس في علم الكلام (وذلك فيما يتعلق بطبيعة صفات الله)، ومن هنا فهو لا شيء سوى تكذيب.[٣] وعلى كل حال، فإنه يختصر هذه المناقشة بالقول، ولو بصورة خفية، إن هذا الموضوع (التأويل على الأرجح) يستلزم الدخول إلى «أسرار الدين» الذي كانت مناقشة إضافية له ستبخس من «المقاصد الأكثر أهمية لهذا الكتاب».[٤] ومع أن هذه العبارة غير واضحة، إلا أنه يبدو أن البخس الذي في ذهن الغزالي هو مزج بين مسائل الكلام والمجادلات القائمة على أساس فقهي. ومن المهم أيضاً أن الغزالي يتبنّى

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦٧؛ ص١٥٢ ـ ١٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٧؛ ص١٥٣ ـ ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ ص١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٦٨؛ ص١٥٥.

في أعماله اللاحقة مثل، كتاب «مشكاة الأنوار» و«إحياء علوم الدين»، مقاربة إلى التأويل أكثر انفتاحاً ومرونة، بل وتتضمن هذه الأعمال مقاطع يلمح فيها حتى إلى الطبيعة المجازية للقيامة.

إن اللبس المحيط بمسألة التأويل لا أثر له إطلاقاً مع تحويل الغزالي لاهتمامه إلى موضوع تحديد النتائج الفقهية المرتبطة بفتوى التكفير. إنه منغمس الآن في إصدار حكم فقهي، بشكل يشبه كثيراً ما يفعله المفتي، وأن المصطلح الأساسي في هذا المسعى هو الأحكام (أو القوانين الوضعية الشرعية).[1] إن كل «صاحب» لأي فرد من بين الباطنية محكوم بأن يكون مرتداً، ولذلك فهو يُخضع الباطنية لأكثر صيغ الإقصاء مباشرة وصراحة. وبما أن ظاهرة الارتداد منسوجة بشكل وثيق الصلة بتاريخ الأمة الإسلامية المبكر، فإن الغزالي، من ثم، يستنجد هنا بدوافع لها صلة بموروثات كامنة. وأصبحت الباطنية مرتبطة بنماذج عالية من الغدر والفساد، ولخطرها إشارات واضحة في القرآن والسنة.

وبتأطير المسألة بمصطلحات من المعالجة الفقهية للارتداد، يقوم الغزالي بتشخيص الشرع بشكل صريح على أنه راعٍ للحقيقة وحامٍ لها.[2] وعلى الرغم من عدم وجود دليل في النص، إلا أن لجوءه إلى مفردات الارتداد هو، في أغلب الظن، أمر يعكس التهديد السياسي الحقيقي جداً (أو ما نُظر إليه كذلك) الذي مارسته حركة حسن الصباح الإسماعيلية الناشئة في إيران. وهكذا، فإن الغزالي يتناول الشرع كأداة للسلطة، والذي سيتم استخدام فاعليته الآن في تبرير سلطة الخليفة المستظهر ومكانته، بعد أن أثبت فاعليته في العناية بالباطنية.

الدولة في إسلام العصر الوسيط: المبرر والنرجسية

يختتم الغزالي كتابه بما كان يريد أن يُنظر إليه على أنه ذروة مبرر جهوده، وهو عرض فضائل المستظهرية على وجه التحديد. وقد تحقق هذا العرض عبر نموذجين

(١) المصدر السابق، ص٢٦٨؛ ص١٥٦ ـ ١٥٧.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٨ ـ ٢٧٤؛ ص١٥٧ ـ ١٦٨.

مميزين، ولو أنهما متداخلان، من التقديم: نموذج نص «السياسة الشرعية» الوارد في الفصل التاسع، وترجمة لنص «نصيحة الملوك» (أو fürstenspiegel) في الفصل العاشر.

إن الأهمية الأساسية لكتاب المستظهري، بالنسبة للعديد من العلماء الغربيين، ولاسيما إيروين روزنثال وآن لامبتون وكارول هيلينبراند، تكمن في ما يسمى بنظرية الحكم التي تعرضها وتفصّلها. وكانت النتجية أن مقاربة هؤلاء العلماء لكتاب المستظهري كانت ترى فيه، في معظمها، نصاً ينتمي إلى «السياسة الشرعية» حصراً مع تركيز خاص على مقارنة آراء الغزالي السياسية فيه (الفصل ٩ تحديداً) مع تلك التي فصّلها فيما بعد في كتابه، «كتاب الاقتصاد في الاعتقاد»، وفي كتابه المتعدد الأجزاء، «إحياء علوم الدين».[١] وحتى دراسة هنري لاوست الشاملة، La Politique de Gazali، التي تنهج نحو نظرة أوسع نسبياً لكتاب المستظهري، فإنها لا تزال تُعنى أساساً بتقييم التطوير التأريخي لفكر الغزالي السياسي.[٢]

إن هذا المنظور التطوري المنتمي إلى «السياسة الشرعية» تحديداً قد أفسح المجال لبعض الاتهامات القيمة لفهم الظروف التاريخية التي أثرت في كتابات الغزالي، والتي نجد أكثر المراجعات عمقاً لها في مقالة كارول هيلينبراند بعنوان 'Islamic Orthodoxy or Real Politique? Al-Ghazali's Views on Government' لكن من خلال قراءة «كتاب المستظهري» عبر ما هو في الوقت نفسه مقاربة تاريخية عريضة، إلا أنها ذات موضوع ضيق، تظهر هذه الدراسات وكأنها قد مرت مرور الكرام أو أهملت تفسير بعض المظاهر البارزة في تعريف الغزالي للخلافة. وهدفي هو عرض إلى أي مدى تضمنت محتويات فصل «السياسة الشرعية» في «كتاب المستظهري» رداً على التهديدات السياسية والفكرية المُدركة للإسماعيليين الفاطميين الذين يواصل الغزالي تسميتهم بالباطنية،

---

(١) انظر: E. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, p.38; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, 1981), p.110; C. Hillenbrand, 'Islamic Orthodoxy of Realpolitic? Al-Ghazali's Views on Government', in: *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 26 (1988), pp. 81-3.

(٢) انظر: H. Laoust, *La Politique de Gazali* (Paris, 1970), pp. 56-83.

وذلك عبر تفحص هذا الفصل بشكل منعزل، كما كانت الحال حتى هذا الوقت، ـ أو بالأحرى بشكل منفصل عن النسيج الكلي للنص. وسيسمح هذا التفحص بالمجادلة بخصوص معقولية شرحٍ مختلف لسبب اختلاف الآراء في «كتاب المستظهري» عن الآراء التي قام بتفصيلها فيما بعد، بعيداً عن العامل المتعلق بالباطنية.

وقبل الالتفات نحو النص، ربما كان من المناسب تقديم بعض الملاحظات العامة حول الأهداف القريبة التي تقف وراء جنس «السياسة الشرعية» بحيث يمكن توفير خلفية للافتراضات، المذكورة وغير المذكورة، التي كان على الغزالي أن يصارعها أثناء كتابته لكتاب المستظهري. ونجد بعضاً من أكثر الأبحاث تبصراً في هذا الميدان موجودة في مقالات رائعة كتبها السير هاملتون جب، والتي منها نقتطف الفقرة التالية باعتبارها نقطة مغادرة خصبة لأغراضنا:

> لم تكن النظرية السياسية السنية في الواقع سوى عقلنة لتاريخ الأمة. فليس هناك من نظرية من غير أسبقيات، وكل نسيج التفسير المفروض للمصادر هو تبرير لاحق للأسبقيات التي جرى التصديق عليها بالإجماع.[1]

لقد توصل جب إلى الاستنتاج السابق أعلاه بواسطة تحليل مفصّل لكتاب الماوردي، «الأحكام السلطانية»، الذي يعتبر، كما ذُكر في مكان سابق، بأنه وُضع نموذجاً لنصوص «السياسة الشرعية» اللاحقة. وبالإضافة إلى صفته الشافعية ـ الأشعرية، يشخّص هذا النموذج دافعين مسيطرين اثنين: الأول، تبرير سلطة الخليفة في وجه السلطة الفعلية للسلطان البويهي؛ والثاني، تفسير كيان الدولة الإسلامية باعتبارها تجسّد مثال الاستمرارية التاريخية في وجه الظروف المتغيرة. من هنا، فإن «العقلانية» التي يُشير إليها جب موجهة إلى مثال شرعي يُعنى بمكانة الخليفة ووضعيته، من جهة؛ ومن جهة أخرى هناك مسعىً لصياغة مثال سياسي تكون الأمة الإسلامية بالنسبة له شاهدة ولسان حال في آن معاً. إن هذا التوازن الحساس بين هذين المثالين الاثنين (الشرعي

(١) انظر مقالة جب، «نظرية الخلافة عند الماوردي»، ص١٦٢.

والسياسي) ـ مؤكداً أنهما كليهما يتغذيان بعضهما من بعض بينما يحافظان على بقائهما متميزين ـ هو الذي أصبح الهدف الأساسي لنصوص «السياسة الشرعية» بعد الماوردي. يضاف إلى ذلك، أن هذا التداخل بين كلا هذين المثالين هو ما يشكل إطار العمل الذي حوله صنف الغزالي الفصل التاسع من كتاب المستظهري.

يبدأ الغزالي الفصل بتأكيد واضح على المثال الشرعي، كما يعبر عنه في صياغته لكلمات عنوان الفصل: «في إقامة البراهين الشرعية على أن الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله».[1]

فباستخدامه لمصطلح «البراهين الشرعية»، ينوي الغزالي إعطاء الانطباع بأن أساس (أو برهان) الخلافة موجود بوضوح في الشرع، في الوقت الذي نجد فيه في الواقع، وكما ذُكر سابقاً، أن كلا القرآن والسنة صامتان بخصوص المسائل ذات العلاقة بالشرع الدستوري. وما يمر في صورة شرع دستوري إسلامي هو في الأساس نتاج الاجتهاد. يضاف إلى ذلك، أن الاجتهاد في هذا المجال لا يستلزم تفسيراً من مصادر الشرع ولكنه يهدف، بدلاً من ذلك، إلى بناء مجموعة من المجادلات حول مفاهيم شرعية.

المفهوم الشرعي المركزي الذي يقوم عليه إطلاق الغزالي لحركة مجادلاته هو مفهوم «الفرض» (الواجب الديني). إنه يجادل بأن المستظهر يحقق شرائط الإمام، ومن هنا فهو خليفة اللّه على الناس وطاعته فرض مستوجب على جميع الناس.[2]

إن اللجوء إلى مصطلح «فرض» يُمكن الغزالي من التشديد على ضرورة وجود الخليفة السني في كل عصر، وأن يُجادل أنه خلافاً لما يتمسك به الآخرون بخصوص عدم وجود أحد اليوم يحقق متطلبات المنصب، فإنه سيوجد دائماً شخص مؤهل في الأمة الإسلامية، الذي بدون وجوده لا يمكن تطبيق الشريعة.[3] وباختصار، فإن الخليفة هو مصدر شرعي لا غنى عنه، وأن جميع التعيينات العامة كتلك التي تتعلق بموظفي الحكومة والقضاء لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا صدرت عن الخليفة. إلا أنه لأمر

---

(١) الغزالي، المصدر السابق نفسه، ص٢٧٤؛ ص١٦٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٤ ـ ٢٧٥؛ ص١٦٩ ـ ١٧٠.

هام ملاحظة أن الغزالي لا يحدد كيف أن المستظهر مؤهل لمنصب الإمامة على وجه التحديد، ويُستثنى من ذلك ما صاغه في القضية المنطقية التالية:

لا بُدّ من إمام في كل عصر

ولا مترشح للإمامة سواه

فهو الإمام الحق المبين.

وتعزز هذه القضية المنطقية أكثر مفهوم «الفرض» فيما يتعلق بالإمام السني، وهو المفهوم الذي يخدم كنقطة مضادة للمزاعم المطلقة للإسماعيليين. والغزالي هنا يحاول بناء أساس موثوق للمستظهر بشكل مساوٍ؛ ويكمن تحديه في نحت إطار عمل بديل يكون قادراً على منح المستظهر الدرجة المركزية نفسها التي نُسبت إلى الإمام الإسماعيلي. وهكذا، يمكن تفسير التشديد على «الفرض» على أنه نقطة مضادة لقول الإسماعيليين بالعصمة لأئمتهم.

ويصبح أساس هذا التفسير معقولاً أكثر عندما نأخذ في الحسبان أن المفهوم الشرعي التالي الذي يبني عليه الغزالي مجادلته هو «الإجماع». لا يقدم الغزالي تعريفاً للإجماع؛ ومع ذلك يتضح من استخدامه له على أنه يرى فيه، بعيداً عن الاعتراف بالإجماع كمصدر للفقه، اختصاراً لمفهوم الأمة المهدية إلهياً. إنها أمة يقوم حكمها ويُبنى على الحديث المشهور، «لا تجتمع أمتي على خطأ»، المنسوب إلى «العصمة».[1] ويصبح الإجماع بالنسبة للغزالي، بناءً يطوّر عليه المثال التاريخي للأمة، وهو مثال يشدد، من بين أشياء أخرى، على ضرورة اختيار إمام لقيادة الأمة بحيث يتمكن من حمايتها من الفوضى.[2] وكلمة «اختيار» هي المصطلح الذي أُستخدم للدلالة على «الانتخاب»، وهي تعمل، بالنسبة للغزالي، كمثال على «الإجماع المطبق عملياً. وأفضل مثال تاريخي على هذه الصلة بين «الاختيار» و«الإجماع» يعود إلى زمن أوائل الصحابة الذين عملوا، من أجل الحفاظ على وحدة الأمة وبقاء الإسلام، على اختيار

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٧٠ ـ ١٧٢؛ ومقالة جب، «نظرية الماوردي»، ص١٥٥.

(٢) الغزالي، المصدر نفسه، ص١٧١ ـ ١٧٢.

إمام على وجه السرعة عقب وفاة النبي. ويبين الغزالي أيضاً أن الاختيار كان لإمام واحد وحيد وليس لمجلس شورى.[1]

هذه هي، إذن، الخطوط العريضة لإطار العمل البديل لمفهوم الغزالي بخصوص «الإمامة»، التي تبرر نفسها بمجادلات شرعية وتاريخية معاً ـ مجادلات أستخدمت انحيازياً لعرض وتوضيح بطلان عقيدة الإمامة الإسماعيلية. وفيما يتعلق بالخط الشرعي من المجادلات التي تركزت حول مصطلح «فرض»، يُصرّ الغزالي جازماً أن الشرط المسبق الأساسي للإمام هو «صحة العقيدة وسلامة الدين».[2] من هنا فهو يؤكد أن المجادلات التي سبق إيرادها بخصوص «التكفير» تعرض بوضوح لماذا لا يصلح الإمام الإسماعيلي [لذلك]. أما فيما يتعلق بخط المجادلة التاريخي الذي يتركز حول مصطلح «إجماع»، فقد بيّن الغزالي أن المفهوم الإسماعيلي للإمام لم يكتف بمخالفة «الإجماع» منذ زمن أوائل الصحابة فحسب، ولكن حتى في الزمن الحاضر. فإن «الإجماع» (مُشيراً إليه هنا بمدلوله الحرفي على أنه إجماع الأكثرية) الموجود خلف الإمام الإسماعيلي يُعتبر مهملاً عددياً بالمقارنة مع «الإجماع» الذي اتفق عليه «أئمة العصر وعلماء الدهر، بل جماهير الخلق وأقاليم الأرض في أقصى المشرق وفي أقصى المغرب» الذين يعترفون بالمستظهر إماماً لهم.[3] وتشكل هذه المجادلات شواهد واضحة على مدى تشابك صياغة الغزالي للسياسة الشرعية مع الأهداف المتحاملة الأوسع للنص، بحيث بات من الواجب عرض مكانة المستظهر بمصطلحات ستخدم بحد ذاتها كمجادلة مضادة كافية ضد الباطنية.

إن هذا العامل هو الذي يستطيع المساعدة في شرح لماذا لم يقدم الغزالي أية إشارة إلى السلطان السلجوقي في هذا القسم؛ وواضح أن الغزالي كان على دراية تامة بالسلطة الفعلية القائمة بحكم الواقع لمن كانوا يقدمون له الرعاية والحماية، ومن هنا فإن صمته بخصوص السلطان السلجوقي يستوجب تفسيراً. وقد تم حتى الآن تقديم خطين

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٠ ـ ١٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٦؛ ص١٧٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٦؛ ص١٧٣.

مختلفين من التفسيرات. الأول يعود إلى لامبتون وروزنثال، وهو يقرأ صمت الغزالي على أنه إشارة إلى مثالية سياسية مبكرة، والتي تم التخلي عنها سريعاً بعد ذلك لصالح وضعية من السياسة الواقعية كما هو واضح في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»، حيث لا يكتفي الغزالي بالإشارة إلى السلطان السلجوقي صراحة فحسب، بل وإن تقحّم الغزالي كان سيفصّل أساساً نظرياً لعلاقة السلطان بالخليفة.[١] أما التفسير الثاني فيعود إلى هيلينبراند التي تجادل أن الغزالي كان يكتب في زمن أزمات ولذلك على المرء أن يقرأ بين السطور، الأمر الذي قادها إلى الاستنتاج بأن رسالة الغزالي إلى المستظهر الشاب، مع أنها لا تذكر السلطان السلجوقي صراحة، كانت أنه لم يكن لديه خيار سوى أن يقبل، ولو بشكل خفي، بالوجود المتواصل لسلطة (شوكة) الترك.[٢] ويرتكز موقف هيلينبراند على تفحّص للنص أكثر عمقاً ويحمل، بهذا الشكل، وزناً أكبر من ذلك الذي للامبتون وروزنثال. ومع إني أقبل جزئياً استنتاجات هيلينبراند، إلا أن بعض الافتراضات المرشدة لمنهجها، الذي يشاركها فيه عرضاً كل من لامبتون وروزنثال أيضاً، تحتاج إلى المزيد من إعادة التفحّص والتأهيل.

تدور المسألة هنا حول استخدام هؤلاء العلماء لمصطلحي «المثالية ـ Idealism» و«الواقعية ـ Realism» أثناء دراستهم للفكر السياسي الإسلامي من العصر الوسيط، ولا سيما مقاربتهم لنصوص «السياسة الشرعية». ويتضمن هذان المصطلحان افتراضات حول الحياة السياسية كما نشأت ونمت في أوروبا، حيث المثالية، على سبيل المثال، تعني ضمناً انحيازاً أفلاطونياً تجاه فكر مثالي (يوتوبيا)، والواقعية إلحاحاً مكيافيلياً تجاه الواقعية السياسية. إن مفهوم السياسة في نصوص «السياسة الشرعية» لا هو بالمثالي ولا بالواقعي وفقاً للمعاني السابقة الذكر. ولا يقدم الغزالي، على سبيل المثال، وصفاً للدولة الكاملة، ولا يتفهم السلطة السياسية أو السلطة لوحدها بمعنى الملاءمة للغرض أو البراغماتية. والشيء الملح، بالنسبة للغزالي ولكتاب «السياسة الشرعية» عموماً، هو

(١) هيلينبراند، «الرشدية الإسلامية...»، ص٨٧ ـ ٩٠؛ انظر أيضاً: L. Binder, 'Al-Ghazali's Theory of Government', *Muslim World*, 45 (1955), pp. 233-40.

(٢) هيلينبراند، «الرشدية الإسلامية...»، ص٨٣ ـ ٨٦.

المحافظة على الحالة الراهنة التي كان من الواجب تبريرها لأنه نُظر إليها على أنها ترتكز على الإجماع. وهكذا، فإن جميع نصوص «السياسة الشرعية» هي مثالية (إذا ما أردنا استخدام المصطلح) بمعنى أن مؤلفيها كانوا مدركين تماماً لعجزهم عن تغيير الوقائع السياسية؛ ولذلك انصب اهتمام هذه النصوص على تفصيل نماذج من التبريرات النظرية أو الشرعية بشكل أساسي.[1] وإذا ما كان هناك عرق من «الواقعية» في هذه النصوص، فإن الأمر يقع، وبشكل مصاحب، في انفتاحهم لتحقيق تعديلٍ وتهذيبٍ لإطار عملهم النظري بحيث يبقى مماشياً للتاريخ المتكشف.

فإذا نظرنا إلى الموضوع من خلال هذا المنظور، فإن أفضل طريقة لمقاربة فصل «السياسة الشرعية» في كتاب المستظهري هي النظر إليه كتأكيد نظري للمكانة الرمزية للخليفة المستظهر. لقد أصبح رمزاً للجماعة السنية، وإن مكانته قد وُضعت موضع المنافس مع مكانة الإمام الإسماعيلي. ولذلك، من المحتمل جداً أن صمت الغزالي حول السلاجقة هو سبب رغبته في تأكيد الاستقلال النظري للخليفة. إنه ليس بسبب رغبته في إحياء السلطة الفعلية التي كان الخليفة العباسي يمارسها مرة، ولكن لأن الأمر كان سيبدو غير ملائم لتصوير مكانة الخليفة وكأنها موضع مساومة بوجود السلطان السلجوقي. ومع ذلك، لم يكن باستطاعة الغزالي إغماض عينيه تماماً عن وجود السلاجقة باعتبار أن مثل هذا الإنكار سيبلغ مبلغ الخيانة، مما يجعل كرامة الغزالي ومكانته كعضو من جماعة العلماء موضع مساومة قاسية. وكانت النتيجة أن صياغته لم تكن من غير مناورات وتعديلات دقيقة، مُفسحة المجال له، كما لاحظت هيلين براند بحق، لضرب موازنة استراتيجية بين تبرير السلطة ومكانة السلاجقة (الذين يشير إليهم باسم الخلائق الترك)، في حين يمثل المستظهر بمصطلحات تكفي لمقابلة المزاعم الكاسحة المقدمة باسم إمام الباطنية/ التعليمية/ الإسماعيلية الفاطمية ذي الشخصية الأكثر شهرة.[2]

---

(١) مراجعة موجزة نجدها عند برنارد لويس في مقالته «السياسة والحرب»، في كتاب: J. Schacht and C. E. Bosworht, (ed.), *The Legacy of Islam* (2nd ed. Oxford, 1974), pp. 161-4.

(٢) هيلينبراند، «الرشدية الإسلامية»، ص٨٥ ـ ٨٧.

إن هذا الاتباع لتوازن استراتيجي هو ما يمكن أن يُشار إليه، لعدم توفر عبارة أفضل، «ببلاغة الإصلاح»، وهي التي كان الماوردي رائداً في ممارستها على الأرجح. ولنوجه اهتمامنا الآن نحو أمثلة محددة بخصوص كيفية قيام الغزالي بتدبير أمر هذا التوازن الاستراتيجي في «كتاب المستظهري».

فبعد تقديمه لفكرة الاختيار (الانتخاب)، ينتقل الغزالي إلى الدفاع عن صحتها. وينتهي هذا الدفاع، بعيداً عن كونه مؤطراً بمصطلحات من نموذج المنازعة الكلامية، بتهذيب وتعديل تعريف «الاختيار». أولاً، يقارن الغزالي تسمية الإمام من خلال «الاختيار» بادعاءات الإسماعيليين بخصوص «النص». وبعد تلخيصه لمجادلاته السابقة القائلة بأن النصوص المؤيدة للإمام الإسماعيلي هي نصوص غير متواترة وهي، بالتالي، غير صحيحة، يُجزم قاطعاً بأن «الاختيار» هو المصدر الوحيد للإمامة.[1] غير أنه لا يلبث أن يبدأ، بعد هذا الإصرار، بتقديم مواصفات حول الطريقة التي يتم بها تنفيذ «الاختيار». وهو يُقرّ بأن «الاختيار لا يقوم على الإجماع الشامل أو الفعلي للعلماء، ولا حتى على عدد محدد من الناس، ولكن يمكن أن يقوم بالنتيجة على بيعة شخص واحد:

> والذي نختاره أنه يُكتفى بشخص واحد إذا كان مال جانب مال بسببه الجماهير: إذ في موافقته موافقة الجماهير.[2]

ويصبح اتباع الغزالي لتوازن استراتيجي، عند هذه النقطة، أكثر شفافية بكثير؛ اتباعاً يفصّله محوّلاً إياه إلى إطار عمل نظري مكوناً من التعاريف والروابط التالية. فهو، أولاً، يعتقد بمركزية «الإجماع»، وثانياً يوجد رابطة بين «الإجماع» و«الاختيار»، حيث يصبح «الاختيار» امتداداً وتعبيراً معاً عن «الإجماع»؛ ويتابع، ثالثاً، لإيجاد رابطة إضافية بين «الاختيار» و«بيعة» شخص واحد، حيث العلاقة بين «البيعة» و«الاختيار» مؤطّرة وفقاً لخطوط مشابهة لتلك التي بين «الاختيار» و«الإجماع». ويصل مجمل إطار العمل ذروته عندما يعلن الغزالي أن الشرط المسبق «للبيعة» هو «الشوكة» (أو القوة)؛ وبكلمات

---

(١) الغزالي، المصدر السابق نفسه، ص١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٧؛ ص١٧٧.

أخرى، الشخص الذي يقطع عهد الولاء يجب أن يكون شخصاً مُطاعاً ويملك قوة عسكرية لا تُضاهى، لأن موافقته تمثل موافقة الجماهير.[1] ويعمل هذا التصريح كذروة المنتهى في مجالين هامين إلا أنهما مختلفان: الأول هو أن ذلك هو أقصى ما يذهب إليه الغزالي في تضمين كلا حضور السلطان السلجوقي ومدى ما يعتمد فيه الخليفة على من يملك «الشوكة»؛ والثاني هو أن الغزالي يغيّر اتجاهه دورة كاملة ويصرّ جازماً أن فعل «البيعة»، مثل «الإجماع»، يجب أن يكون مصدقاً إلهياً:

> فكأنّا في الظاهر رددنا الإمامة إلى اختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار اللّه تعالى ونصبه، وإنما المصحح لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في أمره ونهيه - وهذه نعمة وهدية من اللّه تعالى، وذلك أمر لا يقدر كل البشر على الاحتيال لتحصيله.[2]

وما هام جداً هو أن الغزالي يتابع بعد هذه الفقرة ليمتدح المستظهر مكرراً مكانته كإمام حق، وكأنه يريد إعادة التأكيد لقرائه أن سلطة الخليفة تحافظ على استقلاليتها ووحدتها على الرغم من اعتبارات «الشوكة». وينتقل الغزالي بعد ذلك ليعدد مقاييس هذه السلطة. وجرى وصف هذه المقاييس على أساس من الصفات الضرورية التي يجب أن تتجسّد في جسم وشخصية الخليفة. وكانت الأمثلة على هذه الصفات قد أصبحت خاصية نموذجية من خصائص نصوص «السياسة الشرعية». وتحتوي قائمة الغزالي عشر صفات، ست منها تصنّف كصفات خلقية، وأربع مكتسبة. الصفات الخلقية تعمل كثيراً كشروط مسبقة وتضم:

أ - البلوغ؛

ب - العقل؛

ج - الحرية؛

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٧٦ - ١٧٧؛ هيلينراند «الرشدية الإسلامية...»، ص٨٣.

(٢) الغزالي، المصدر نفسه، ص٢٧٧؛ ص١٧٨.

د ـ الذكورة؛

هـ ـ النسب القرشي (أي الانتماء إلى قبيلة قريش)؛

و ـ سلامة حاسة السمع والبصر.[١]

إن جميع الصفات السالفة الذكر قد تم وضعها وتقديمها من قبل كتاب «السياسة الشرعية» السابقين؛ والغزالي لا يضيف شيئاً جديداً هنا. وهو يجعل الأمر واضحاً بخصوص أن العلماء هم المسؤولون عن عد هذه الصفات.[٢] وهذه الإشارة العابرة إلى العلماء تخدم كتلميحة إلى ما كان سيتكشّف عن دور أكثر أهمية للعلماء كان يدور في خلد الغزالي. ويرتبط تفصيل هذا الدور بالصفات المكتسبة الأربع الباقية للإمام. وتعمل هذه الصفات عمل المثاليات الأخلاقية. وكما هو الحال مع جميع المثاليات، فإن تعريفها مفقود، ولكنه يكون موضوعاً للبحث النظري. وتشمل الصفات المكتسبة ما يلي:

أ ـ النجدة؛

ب ـ الكفاية؛

ج ـ الورع؛

د ـ العلم.

ويقدم الغزالي قدراً هاماً من التفاصيل أثناء تعريفه لهذه الصفات، ويصبح واضحاً، من المقاربة واللهجة اللتين تم تبنيهما، أنه يستعمل هذه الصفات كوسائط لتبرير الأدوار الخاصة بالمؤسسة السلجوقية والعلماء على التوالي تجاه الخليفة المستظهر.

ويعود الغزالي مبتدئاً بصفة «النجدة»، إلى مسألة «الشوكة» مرة أخرى، ويصرُّ جازماً من غير غموض:

فالشوكة في عصرنا هذا من أصناف الخلائق للترك، وقد أسعدهم

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٧٨؛ ص١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٠.

> اللّه تعالى بموالاته ومحبته حتى إنهم يتقربون إلى اللّه بنصرته وقمع أعداء دولته، ويتدينون باعتقاد خلافته وإمامته.[١]

وباعترافه أن الترك هم من يملكون الشوكة، يتابع الغزالي موضحاً بشكل مفصّل أن الترك خدم مطيعون للخليفة، ومن هنا فإن شوكتهم هي في النهاية للدفاع والتمسك بسلطة الخليفة. وكما ذُكر سابقاً، فإن الدور الذي رسمه السلاجقة لأنفسهم كحماة للدين كان طموحهم السياسي لفترة طويلة من الزمن؛ وهكذا فإن هذا الدفاع المنتظم للترك ليس إلا تمريناً في الدبلوماسية المنمّقة من جانب الغزالي. إن تحاملاً مبالغاً فيه ضد الباطنية يمكن سماعه أيضاً عندما يمتدح الغزالي الترك باعتبارهم هم من يعتمد الخليفة عليهم في شن حرب جهادية على الكافرين.[٢]

وبالالتفات إلى صفة «الكفاية» (الأهلية السياسية)، يبدأ الغزالي بوصف الفترة الراهنة باعتبارها فترة أزمة، مضيفاً عليها المصطلح القرآني، «فترة» (احتجاب علامات الدين).[٣] ومع إنه لا ينطق بأسباب هذه الأزمة أو الطبيعة المحددة لها، إلا أنه يشير في أغلب الأحوال إما إلى تغلغل الباطنية أو الحرب الأهلية السلجوقية التي لم تكن قد انتهت بعد، أو ربما إلى أثر هذين العاملين مجتمعين. وكائناً ما يكون الأمر، فإن الغزالي يتأرجح بين مديح دهاء المستظهر وقواه التمييزية لتوفير الاستقرار والنظام، بينما يشدد في الوقت نفسه على أن الخليفة سيكون متأكداً من أنه محاط بمستشارين أكفياء ـ رجال من أهل الخبرة وبُعد النظر ـ واضعاً تأكيداً خاصاً على تعيين وزير قوي.[٤] وفي نهاية هذا القسم، نجد أنفسنا مترددين بخصوص أين يقع مكان «الكفاية» على وجه التحديد؛ هل هو مندرج في منصب وشخص الخليفة قبل كل شيء أم إنه ينشأ عن علاقة تعاونية بين الخليفة وبلاطه؟ وينتهي الغزالي في جهوده لدعم مكانة الخليفة بمبادلة نموذج البلاط السلجوقي القوي آنئذ (بما في ذلك الوزارة) ووضعه على منصب

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٨٥؛ هيلينبراند، «الرشدية الإسلامية...»، ص٨٣.

(٢) الغزالي، المصدر السابق نفسه، ص١٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص١٨٥؛ **والقرآن الكريم** ٥/ ١٩.

(٤) الغزالي، المصدر السابق نفسه ص١٨٦.

الخلافة. إن هذه المبادلة مقصودة هي الأخرى لتكون استراتيجية ذات مظهر بلاغي أكثر، ولا يكون القصد من تطبيقها تحقيق أهداف سياسية ملموسة، ولكن طريقة من التعظيم للسلطة المفهومة للخلافة.

أما صفة «الورع» الثالثة فقد نوقشت بمصطلحات قابلة للتخمين وبصورة عامة جداً في آن معاً. إن استثمار الورع يصبح حقاً مفروضاً على الخليفة، ويُوضع تأكيد مشدد على كيفية وقوع هذه المسؤولية على الخليفة نفسه بشكل عادل، وأنه ليس هناك من طريقة لعميل خارجي يمكن أن تساعده في هذه المسألة.[١] وكثير من المواد تمت صياغتها هنا بلهجة الحض والتحفيز، وهي تشكل مخططاً أولياً لما يتسم تغطيته بتفصيل أكبر بكثير عندما يتناول نوع «مرايا للأمراء» في الفصل العاشر.

أخيراً، يتعرض الغزالي، مع ذكره لصفة «العلم»، لمسائل أكثر ما تكون ارتباطاً به هو نفسه، وهي تحديداً طبيعة علاقة الخليفة بالعلماء، ومن هنا أيضاً مكانة العلماء داخل مفهوم لدولة سياسية إسلامية. ويوضح الغزالي من البداية تماماً أن المضامين المحددة التي يحملها مصطلح «علم» هي مرتبطة هنا بعلم الشرع، محدداً إياها أكثر باعتبارها العلم الذي يساعد المرء على تحصيل «رتبة الاجتهاد [ومن هنا] إعطاء فتوى في علوم الشرع».[٢] يضاف إلى ذلك، أن العلماء جعلوا امتلاك هذا العلم شرطاً للإمام. إلا أنه لا يفسّر لماذا يشكل هذا العلم شرطاً لا بد منه، بعيداً عن إصراره على أن إنكار ذلك سيشكل ابتعاداً عن آراء العلماء الغابرين.[٣] إن تحدي الغزالي يتمثّل في تبرير كيف يمكن للمستظهر، مع ذلك، وهو الذي يعترف الغزالي بأنه لا يمتلك بعد المستوى الضروري من العلم الشرعي، ممارسة سلطته كخليفة. ثم يقول إنه كما أن الخليفة يعتمد في مسائل «الكفاية» على مستشارين مؤهلين، فإنه يستطيع الاعتماد على استشارة العلماء في مسائل «العلم». وبعد إعادة تأكيده لحق المستظهر بالخلافة، يذهب الغزالي بعيداً بحيث يقدم صياغة لاعتماد الخليفة على العلماء على أساس من الشرطين التاليين:

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص١٨٧ ـ ١٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٨؛ ص١٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٩؛ ص١٩١.

أحدهما أن لا يمضي كل قضية مشكلة إلا بعد استنتاج قرائح العلماء والاستظهار بهم، وأن يختار لتقليده عند التباس الأمر واختلاف الكلمة أفضل أهل الزمان وأغزرهم علماً. وقلما تنفك مدينة السلام عن شخصٍ يُعترف له بالتقدم في علوم الشرع. والثاني أن يسعى لتحصيل العلم وحيازة رتبة الاستقلال بعلوم الشرع ـ فخطاب اللّه تعالى قائم بإيجاب العلم وافتراض تحصيله، وريعان الشباب معين على الغرض، إذا صرف إليه الهمة الشريفة حصل في قدر يسير من الزمان.[١]

إن الفقرة السابقة، وهي التي تختتم، كما هو واقع الحال، قسم «السياسة الشرعية» تبلغ بمهارة مبلغ تمرين في الدعاية الذاتية حيث لا مركزية العلماء فقط وإنما مركزه الخاص هو الذي يجري التلميح إليه، كما هو مضمّن في حقيقة كونه قادراً على أن يكون جريئاً بما يكفي ليضع شروطاً للمستظهر. فالغزالي يؤكد، بهذا الشكل، أن العلماء أصبحوا لاعبين رئيسيين في مجال الوساطة في مسائل تتعلق بكلٍ من السلطة والقوة. وهنا نجد لهجة ملحاحة لأن الغزالي لم يكن إلا مدركاً كفاية للتوازن الحذر والمتحول دائماً والذي من خلاله كان وكلاء السلطة والقوة آنئذ قادرين على المحافظة على أنفسهم.

وتبرز مسألة التوازن مرة ثانية في الفصل العاشر، وهو خاتمة الكتاب. لكن التوازن هنا من نوع مختلف بالكلية، حيث يهتم هنا «بالوظائف العلمية والعملية. «إنها تشكل القطبين اللذين حولهما يوجه الغزالي نصائحه إلى الخليفة المستظهر.[٢] وقد بُنيت هذه النصائح حول مجموعة من المثاليات الأخلاقية وتقوم رمزياً بوظيفة مرايا عاكسة يتمكن الخليفة من خلالها من مراقبة نفسه وتطويرها باستمرار. وبمصطلحات عملية، يخدم هذا الجنس كهيكل للنرجسية حيث المثاليات الأخلاقية المذكورة تتجسّد، كما هو مفترض، في أي كان المُخاطب بهذه النصائح؛ ومن هنا كانت لهجة التحريض المألوفة لهذا الجنس تعمل كرداء للتخفي لما كان بالنتيجة صفة تؤكد

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٢٧٩؛ ص١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) المصدر نفسه.

«استحقاق» المرشح. وكون المرشح هنا هو المستظهر، فإن ادعاء الغزالي يُظهر بطريقة لا مفرّ منها أن الخليفة هو الذي كلفه بكتابة هذا الكتاب ـ مشخصًا أكثر «الفضائل المستظهرية».

غير أن مثل هذا المديح البرّاق للمستظهر ما كان ليكون خالياً تماماً من الأهمية السياسية، سواءٌ أكانت مقصودة من قبل الغزالي أم لا، وخصوصاً عندما يأخذ المرء في الحسبان أنه كان للغزالي في وقت لاحق من حياته كتاب من الجنس ذاته بعنوان «نصيحة الملوك» أهداه إلى السلطان السلجوقي سنجار.(١) والنقطة هنا هي أن هذا الجنس من [الكتب] له مكانته السياسية الخاصة، ولذلك ما نحتاج للتأكد منه هو الطبيعة المحددة للمكانة اللائقة الممنوحة للمستظهر. وسنعود إلى هذا السؤال فيما بعد، لكن لنقدم بعض الملاحظات العامة حول محتويات هذا الفصل.

ربما كانت الخاصية الأكثر بروزاً هي أن مجمل هذا القسم محشو بما يناسب هذا الجنس [من الكتب]، أي بالتأويلات والاستعارات المجازية. وأكثر الصور المستخدمة تكرراً هي صورة الجسم: الاعتراف بسرعة فناء الجسد بالمقارنة مع بقاء النفس في الحياة الآخرة؛ والحاجة للسيطرة على الجسد ورغباته؛ وضرورة الغذاء للنفس كما هو الحال مع الجسد.(٢) إن هذه النزعات المسماة هكذا تحمل، هي والمفردات المستخدمة في إيصالها، مظهراً صوفياً واضحاً. وتقع صوفية الغزالي خارج نطاق هذه الدراسة، لكن المادة الموجودة هنا لها صلة بفهم الآثار التكوينية لميوله الصوفية. حتى عندما يناقش موضوعات كالعدالة والشريعة وعلاقتها بالناحية العملية للخليفة، فإن أسلوب الغزالي يبقى مجازياً، على الرغم من دعمه المستمر للنقاش بإشارات مقتبسة من القرآن والحديث. وإنه في سياق العملية (الأعمال) وليس العلمية (العلم) أن بيَّن الغزالي مرة أخرى ضرورة أن يستشير الخليفة العلماء.(٣)

وبقدر ما يدور هذا القسم حول الحكم، إلا أن نتيجته الإجمالية يجب أن تتوجه

---

(١) هيلينبراند، «الرشدية الإسلامية...»، ص٩١ ـ ٩٢.
(٢) الغزالي، المصدر السابق نفسه، ص١٩٥ ـ ٢٠٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٢١٢ ـ ٢٢٠.

إلى إيصال فهم مجرد إلى حد بعيد للحكم الأخلاقي، حيث الحقائق العملية للدولة لا تتضمن أية أهمية ـ وما يهم هو المثاليات نفسها؛ المثاليات التي تتجرد من انشغالها المسبق بأي نظام منتظم، سواء أكان ذلك هو الشرع أو علوم الدين (الفقه). وعندما تشير كارول هيلينبراند إلى نصوص «مرايا للأمراء» التي كتبها الغزالي في وقت لاحق، فإنها تقرأها باعتبارها إفادة على خيبة أمل الغزالي المتنامية بالأنظمة السياسية لزمانه، ومن هنا كان تأكيده على «الورع الشخصي والطبيعة المؤقتة لهذا العالم».[1] فإذا ما كانت الحالة كذلك، فكيف بإمكان المرء تفسير المحاذاة الموجودة في كتاب المستظهري بين جنسين مختلفين من الفكر السياسي: قسم شديد الحساسية والدقة من «السياسة الشرعية» يعقبه مباشرة قسم «مرايا للأمراء»؟ أنا لا أعتقد في هذه الحال أن تفسير خيبة الأمل الإجمالية يمكن أن يصمد، ولا تقوم هيلينبراند بتقديم ذلك فعلاً ولا حتى أية تفسيرات أخرى بخصوص «كتاب المستظهري»، وكأن المسألة لم تكن ذات أهمية. ولا أعتقد أنه بالإمكان تجاهل هذه المحاذاة بالكلية، على الرغم من أن النتائج المستخلصة الآن يمكن أن تكون لا شيء سوى تخمينية أو تخرّصية.

وبالنظر إليهما معاً، فإن لكلا الفصلين نتيجة جمعية تتمثل في إشراك شخصية المستظهر وربطها بأكثر من أهمية رمزية فقط. فالإشارات البارزة إلى المستظهر عبر كامل النص ترفعه إلى مكانة مميزة جداً طفحت بحس ملموس من التوقعات والفخر. ولا يمكن تفسير ذلك كله على أساس استراتيجية متحاملة مجردة، مثل هذا التمثيل للمستظهر الذي يُنظر إليه كنقطة مضادة للإمام الإسماعيلي فحسب. يضاف إلى ذلك، أن هناك أخلاقيات من الإحياء الناعمة، إلا أنها واسعة الانتشار، في معالجة الغزالي للخلافة في «كتاب المستظهري». ويجب الإبقاء في الذهن، مرة أخرى، أن هذا الاتجاه للغزالي سعى إلى تحسين ليس المكانة الفعلية للخليفة بقدر ما كانت المكانة النظرية المفهومة له.

إلا أن هناك خطين من التفسير متميزين، ولو أنهما متداخلان، يمكن أن يشكلا عوامل خلفية إضافية لهذا الاتجاه الإحيائي. الأول، هو أنه بالإمكان المجادلة بأن

---

(١) هيلينبراند، «الرشدية الإسلامية...»، ص٩٣.

الغزالي كان قد أصبح مقتنعاً بأن ما هو موضع تهديد خطير بالانحلال والذوبان ليس شخص الخليفة فحسب، ولكن منصبه بالذات أيضاً. وكانت علامات ذلك قد بدأت بالظهور في سياسات السلطان السلجوقي، ملك شاه، وبشكلٍ مساو من خلال نشاطات الوزير نظام الملك. لقد جادل وائل حلاق بأن الوزن القائم بالقوة لشخصية نظام الملك قد تم ذكره في رسالة الجويني التي تنتمي إلى صنف «السياسة الشرعية»، وهي بعنوان «غياث الإمام»،[1] حيث كان الجويني، طبقاً للحلاق، بعيداً عن التشكيك بضرورة وجود خليفة لا حول له ولا قوة سياسياً وعسكرياً، كان بالنتيجة يدعو نظام الملك إلى شغل منصب الخلافة. وطبقاً للجويني، فقد كان نظام الملك أهلاً لذلك لأنه هو، وليس الخليفة، من كان يمتلك ما كان الجويني يعتبره الصفتين المركزيتين الاثنتين لهذا المنصب: «الاستقلال» (أي الاستقلال السياسي) و«الكفاية» (أي الأهلية السياسية).[2] ومن الممكن النظر إلى توجه الغزالي في «كتاب المستظهري»، والحالة كذلك، على أنه استجابة لهذا النوع من التفكير ـ استجابة كان الدافع إليها القناعة بأن السلطة المفهومة وضرورة الخلافة كانت أمراً مركزياً بالنسبة لوحدة الأمة الإسلامية واستقرارها.

ويخرج خط ثانٍ من التفسير من هذه القناعة نفسها، لكنه يركز على طبيعة اعتماد العلماء على الخليفة. لقد أدرك الغزالي، وفقاً لما أصبح واضحاً في هذه الدراسة، أن العلماء يستمدون شرعيتهم من الخلافة. من هنا، فإن أي جهد لرفع مكانة المستظهر كان سيؤدي، وبشكل متلازم، إلى تعزيز دور العلماء ومكانتهم. إن إمكانية هذا الاتجاه الإحيائي قد تم جعلها معقولة أكثر فأكثر إذا ما أخذنا بعين الاعتبار حقيقة الحرب الأهلية السلجوقية. فالحرب وفرت للغزالي فسحة لمثل هذا التوجه دون المخاطرة بمهاجمة المؤسسة السلجوقية التي كانت منشغلة كثيراً آنئذٍ بقضايا أخرى أبعدتها عن الاهتمام «بكتاب المستظهري».

فإذا ما نظرنا إلى كلا الفصلين التاسع والعاشر معاً من خلال هذا المنظور، نرى

---

(١) الجويني، **غياث الأمة**. تح. عبد المؤمن وم. حلمي (الاسكندرية، ١٩٧٩).

(٢) وائل حلاق، «خلفاء وفقهاء وسلاجقة في الفكر السياسي للجويني،» في مجلة:
Muslim World, 74 (1984), pp. 26-41.

أنهما مشبعان بروح إعادة مكانة الخلافة، وهذه عملية من إعادة المكانة التي لم تكن، مع ذلك، إلا على وعي زائد بالقيود التي لا تنثني، والتي كانت ستستمر في تجاوزها للمكانة الفعلية للخليفة. من هنا فإن محاذاة هذين الفصلين يمكن أن تتيح النظر إليهما على أنهما جزء من استراتيجية مكملة سعى الغزالي من خلالها إلى رد الاعتبار إلى الخلافة السنية بأقصى ما يمكن.

الفصل الثالث

نحو إعادة قراءة كتاب المستظهري

إن الدراسة التاريخية للأفكار تُعنى أساساً بمسائل تتعلق بالأهمية والأثر. وأحد الأهداف الأساسية لهذه الدراسة كان استعادة الأهمية التاريخية والأثر «لكتاب المستظهري» إنه نصٌ مدهش ومعقد؛ وأفكاره لا تتناول المسائل العظيمة للعصر الذي كُتبت فيه فحسب، بل وتحمل أيضاً صلة منطلقة للمواقف الفكرية الحرجة التي تواجه المسلمين في العالم المعاصر. وبالبناء على الخارطة السياقية [التاريخية] التي تم رسمها في الفصل الأول من هذا الكتاب، وعلى بنية النص التي جرت تعريتها في الفصل الثاني، سيقوم هذا الفصل الآن بتحليل الأفكار التي تضمنها كتاب الغزالي باستفاضة أكثر شمولية. وسيأخذ هذا التحليل شكل إعادة قراءة للعمل في ضوء وجهة نظر تستهدف استكشاف الطرائق التي شكلت مجادلاتها وموضوعاتها علامة على القلق الرئيسي، واستمرت كذلك في تاريخ الفكر الإسلامي.

إن كل إعادة قراءة تستلزم فعل إسقاط يتألف من تطبيق مجموعة من المنظورات الحاضرة على نصٍّ كُتب في الماضي. من هنا فإن إعادة القراءة هي فعل مشروط بالمسافة في الزمن بين تأليف النص وبين زمن القيام بإعادة القراءة؛ فكلما كبرت المسافة كان الإسقاط أوسع. والمسافة مع «كتاب المستظهري» هي المسافة الفاصلة للعصر الوسيط عن الحديث، وإن هذه الدراسة كانت على وعي شديد بهذه المسافة. لقد كانت الطبيعة الوسيطة للنص في هذه الدراسة حتى الآن موضع إعادة بناء وترجمة: إعادة بناء

للمناخ الذي فيه كتب الغزالي؛ وترجمة بالمعنى الأوسع للكلمة، هي ترجمة للمصطلحات والمجادلات التي تضمنها النص. والرؤى الداخلية المستمدة من إعادة البناء والترجمة تلك سيتم استخدامها للقيام بتحليل نقدي للنص.

إن «كتاب المستظهري» هو نصٌ مكثّف متعدد الوجوه، يحتوي أساليب متنوعة من المجادلة والتقديم، كل واحدة منها تخاطب مجموعة متميزة من المفاهيم المثيرة للقلق. وسنقوم، لأغراض إعادة قراءتنا، بتصنيف هذه المفاهيم المقلقة ضمن المجموعات [التالية]: الرشدية (أو الأرثوذكسية)؛ والنظر (Reason)؛ والسلطة (Authority). وكما سنجادل، فقد جاهد الغزالي وتعامل مع مشكلات ومسائل ارتبطت بكل واحدة من هذه المجموعات الثلاث. والتي يمكن أن تكون موضوعات عريضة أو (Topoi) لمجادلات الغزالي المركزية في هذه الدراسة. إنها ليست مجموعات الغزالي، ولكنها مجموعة من المنظورات المُسلّطة (أو المُسقطَةَ إذا شئت) على النص. ومع ذلك، فإن التحليل الذي سنبدأه سوف يوضح، كما هو مأمول، قوة حجتها في تقدير أهميتها الفكرية والتاريخية حق قدرها.

الرشدية (أو الأرثوذكسية): مسألة تفسير

بما أن استخدام مصطلح «الرشدية» (أو الأرثوذكسية) له إشكاليته الكبيرة عندما يُطبق على الإسلام، فقد جرى التعليق على هذا الموضوع من قبل علماء عديدين، ومنهم غولدزيهر الذي كان أكثرهم فطنة عندما بين أن:

> الدوغما الإسلامية لا يمكن مقارنتها مع نفس الجزء المكون للدين لأي من الكنائس المسيحية. إذ ليس هناك من مجالس ولا سينودس يمكن أن يؤسس، بعد مناظرة حامية، صيغة يجب أن تصمد من الآن فصاعداً كرمزٍ للدين الصحيح. وليس هناك من وظيفة اكليريكية يمكن أن تمثل المعيار للرشدية؛ كما لا يوجد تفسير معتمد حصرياً من قبل النصوص الدينية تقوم عليها الطريقة العقائدية للكنيسة وجوهرها. الإجماع، الذي هو أعلى سلطة في جميع المسائل الخاصة بالنظرية

> الدينية وممارستها، هو نابض قابل للمد [وهكذا] فإنه من الصعب الوصول إلى اتفاق حول ماذا يمكن للإجماع أن يقبل به دون تساؤل. فما يعتبره أحد الأطراف أنه كذلك، فإن آخر سوف يرفضه.[(١)]

لكن، على الرغم من فقدان السلطة المركزية الرسمية لفرض الرشدية، كما في المسيحية، فإن تاريخ الشرع وعلوم الدين الإسلامية ينطوي على شاهد على رغبة مستديمة لادعاء الرشدية والمجادلة في سبيلها. يُعدُّ «كتاب المستظهري» مثالاً رئيساً على هذه الرغبة، حيث يستخدم الغزالي مصطلح «تكفير» لإجراء مسح لحدود موقع رشدي بعيداً عن تسخيره في مجادلات مستمدة من أدب الفرق، والكلام، والفقه، وأصول الفقه (وكل واحد منها هو محنة كامنة للرشدية). هناك حاجة، إذن، لإجراء تمييز بين السلطوية العملية وبين التعابير النظرية للرشدية المعارضة لها في الإسلام، ومع أن غولدزيهر كان محقًّا في إصراره الجازم بأن تاريخ الإسلام كان خالياً من وكالة مؤسساتية أو لسان حال للرشدية، إلا أن تاريخ الإسلام السني مفعمٌ بأمثلة القوى السياسية والممثلين الساعين إلى تأكيد الرشدية. والحالة التي تعبر عن هذه النقطة هي تأسيس المدرسة النظامية في بغداد حيث كتب الغزالي، للمجادلة، «كتاب المستظهري». وهذا يستدعي إلى الواجهة تمييزاً آخر ـ تمييزاً بين الظهور المؤسساتي في موقفه المعارض للمسعى الإيديولوجي للرشدية في تاريخ الإسلام.

إن التوجيه المتحامل «لكتاب المستظهري» هو توجيه نظري وإيديولوجي في آن معاً، وهو اقتران تم التعبير عن صياغته بأفضل ما يكون في فتوى الغزالي بالتكفير. فعلى المستوى النظري، عمل الغزالي على تبرير الأساس الشرعي ومضامين هذه الفتوى؛ وعلى المستوى الإيديولوجي، تصبح الفتوى أداة للإقصاء والعنف. إن الاتجاه على المستويين معاً هو اتجاه يسود عليه الانفعال؛ ومن هنا جرى تعريف الرشدية بالإشارة إلى ما هو موجود خارجها وليس بالأحرى إلى ما تقف له بمفردها. وقد ثبتت صحته بشكل واضح بحقيقة أنه ليس هناك معادل مناسب لمصطلح «رشدية» (أرثوذكسية)

---

(١) واقتبست أيضاً في مقالة جورج مقدسي، «الإسلام الحنبلي»، في كتاب: M. L. Swartz, ed., *Studies On Islam* (New York, 1981), pp. 251-2.

بالعربية. وبالنسبة للغزالي، فإن مفهوم المركز المعهود قد تم إيصاله ربما بأفضل ما يكون من خلال عبارة «أهل السنة والجماعة».[١] وهذا التعبير بحد ذاته هو، بعيداً عن كونه تسمية وصفية، تعبير مفتوح لتعاريف متنوعة، ويحمل في الحقيقة درجة من التعددية والاختلاف بالشكل الذي جرى فيه دمجها عبر مبدأ الاختلاف ـ وهو ما أفسح المجال للمذاهب الشرعية السنية المختلفة لتتعايش على أساس من المساواة بين بعضها البعض.

عندما لجأ إلى فتوى التكفير، كان الغزالي يحاول تأسيس حدود للاختلاف المسموح به. ومن بين جميع التهم الموجهة ضد الإسماعيليين/الباطنية، كما أسلفنا سابقاً، فإنه بناء على قضية محددة واحدة تم وضعهم في موضع المتجاوز لحدود الاختلاف المسموح به، وهو تحديداً تفسيرهم لما تعنيه القيامة في القرآن. من هنا، فإن فتوى الغزالي تبلغ مبلغ الحكم الفقهي على نقطة عقائدية، وبهذا المعنى فإن المجال المزعوم للرشيدية يرتكز على تفسير فقهي وديني (ثيولوجي) معاً ـ أي على التساند المتبادل بين الشرع وعلوم الدين.

كان الغزالي يكتب في زمن عندما كانت علوم الشرع والدين لا تزال في غمار تحديد حدودهما الخاصة فيما يتعلق الواحد بالآخر، فضلاً عن تحديد أساس تساندهما المتبادل. لقد كان بحث جورج مقدسي بحثاً أصلياً في إعادة تتبعه للعلاقة التاريخية المعقدة بين الشرع وعلوم الدين في إسلام العصر الوسيط، وهو ما جذب الانتباه إلى نشوء التمايزات التي ظهرت بين الفقه، على سبيل المثال، وأصول الفقه، أو بين الكلام وأصول الدين؛ والأهم من ذلك كله، درجات التعاون التي بها ترابطت داخلياً جميع تلك العلوم.[٢] والأمثلة على تلك التمايزات الناشئة كلها نجدها مضمنة في «كتاب المستظهري»، حيث إن إحدى اهتمامات النص المركزية كانت العمل على عرض التساند المتبادل الأداتي للشرع وأصول الدين في بناء مفهوم للرشدية في الإسلام.

---

(١) الغزالي، المصدر السابق نفسه، ص٢٥٩ ـ ٢٦١؛ ص١٢٨ ـ ١٣٠.

(٢) انظر على نحو خاص مقالات جورج مقدسي، «الأشعري والأشاعرة...»، ص٢٥ ـ ٤٠؛ و«الإسلام الحنبلي»، ص٢٦٢ ـ ٢٦٤؛ و«علوم الدين الفقهية للشافعي»، ص٤٠ ـ ٤٧.

لقد تم جعل هذا المفهوم كما لو إنه ذو وجود مادي إلى حد كبير؛ إنه ليس وصفة نصيّة إلى هذا الحد، ولكنه موقف للرشدية. وفي قلب هذا الموقف نجد الافتراض بأن علوم الفقه وأصول الدين هي أنظمة للتفسير، ومن هنا فإن الرشدية ليست فرضية مفروضة، ولكنها تمثل مشكلة تفسير.[1] وموضوع التفسير هو القرآن، سواء أكان ذلك في سبيل اكتشاف وتطبيق شرع اللّه أو لفهم طبيعة اللّه وما يأمر به. لقد تم استخدام الشرع وأصول الدين في «كتاب المستظهري» كأدوات طُبقت بانتظام بهدف نقض الباطنية ونقض تفاسيرهم، وإنه في صميم تطبيق هذه الأدوات كان الدفاع عن موقف، وليس تعريف، الرشدية وإثبات صحتها. لكن الغزالي ما كان سيزعم مثل هذا الكم - إذ إن الإعلان بأن قضية الرشدية دارت حول مسائل التفسير ولا شيء غير ذلك كان سيبلغ مبلغ جعل الحقيقة تبدو وكأنها نسبية. لقد رأى الغزالي أن حقائق دينية قد وُجدت، غير أنها حقائق على المرء أن يسعى جاهداً باتجاهها، ولم يكن الشرع وأصول الدين من جهة كونهما أنظمة تفسير إلا دروباً، لا هياكل، لهذه الحقائق المطلقة. والتفسير مكرّس، سواء أكان من خلال الاجتهاد أو التأويل، لاكتشاف (أو كشف) ما سبق للّه أن أنزله للناس.

فإذا ما تركنا قضية التفسير جانباً، فإن الطريقة الأكثر حسيّة والتي من خلالها عبّر «كتاب المستظهري» عن موقف رشدي هي طريقة تمّت عبر إطار من المعارضة الأخلاقية، حيث جرى تصوير الباطنية في أصناف من الانحراف الأخلاقي المتعارض تماماً مع المركز الأخلاقي المفترض الذي منه كان يكتب الغزالي. وليس هناك من مثال على ذلك أفضل من عنوان الكتاب نفسه: «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية.» إن هذه اللهجة الاتهامية من التحامل الأخلاقي هي التي مكّنت الغزالي من عرض تأكيد واثق من الرشدية دون التسليم علناً أبداً بأنها متجذّرة في عملية مشتركة من التفسير الشرعي وأصول الدين.

---

(١) انظر: B. Weiss, *'Law in Islam and in the West: Some Comparative Observations'*, in: W. Hallaq and D. Little, ed., *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden, 1991), pp. 242 - 5.

النظر Reason : الذاتانية مقابل الموضوعية

إن الاستقصاء في تعريف النظر ودوره يبرز عالياً جداً في «كتاب المستظهري». ويتزود هذا الاستقصاء في المقام الأول من نقضه لعقيدة التعليم. إلا أن هناك بُعداً آخر أكثر تفشياً، مع أنه محكم ودقيق، يتيح المجال لقيام هذا الاستقصاء، وهو تحديداً محاولته نحت موضع للنظر في الفقه الإسلامي وأصول الدين. ويمكن تشخيص محاولة الغزالي بأفضل ما يكون باعتبارها عملية بناء ودمج تتجنب المغالاة، وجرى التعبير عنها حتى الآن في التاريخ الإسلامي برفض حرفي أو خنوع فلسفي «للنظر». وكما سلفت الإشارة، فإن «كتاب المستظهري يخدم كأقدم تدوين عن استعمال الغزالي للقضايا المنطقية في كتاباته. وفيما يتعلق باستعماله لمصطلح «نظر» بمعنى (Reason)، سواء أكان هذا المصطلح تسمية ممثلة للنظر في نصوص أصول الفقه والكلام حتى زمن الغزالي أو إلى أي مدى كان كذلك، فهذه مسألة لا تزال بحاجة لأن يستكشفها العلماء بطريقة مناسبة. وقد قامت كتابات وائل حلاق حول النظرية الفقهية، وكتابات رتشارد فرانك حول طرائق الكلام بتمهيد أرض جديدة في هذا الاتجاه.[1]

أما التركيز هنا فسيقتصر على تفحّص الأهداف الكامنة وراء حاجة الغزالي لبناء «النظر» ودمجه ويمتاز هذا الدمج عموماً بهدفين اثنين: هدف عملي وآخر نظري. ينطلق الغزالي، على مستوى الهدف العملي، للدفاع عن «النظر» ضد ما فُهم بأنه منظور معادٍ للعقلانية في عقيدة التعليم؛ منظور لم يكن يمثل رفضاً بسيطاً «للنظر»، ولكنه مجادلة

---

(١) بالنسبة لوائل حلاق انظر على نحو خاص:

'Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence', *Arabica*, 37 (1990), pp. 315-58: 'On Inductive Corroboration, Probability,...', pp. 6-31; and *History of Islamic Legal Theories* (Cambridge, 1997). As for Richard Frank, see: 'Al-Ash'ari's Conception of the Nature and Role of Speculavtive Reasoning in Theology', in: F. Rungren, ed., *Proceedings of the Sixth Congress of Arabic and Islamic Studies* (Stockholm, 1975), pp. 136-54; *Beings and Their Attributes* (Albany, 1978); 'The Science of Kalam', *Arabic Science and Philosophy*, 2 (1992), pp. 9-37.

وأحدث المراجعات لأفكاره نجدها في: **الغزالي ومدرسة الأشاعرة**، (دورهام، ١٩٩٤).

تزعم أن العقل (أو النظر) الإنساني غير معصوم، ومن هنا كانت ضرورة وجود معلم معصوم، كالإمام الإسماعيلي، لهداية البشرية. وبشكل مطابق، جادل الإسماعيليون بأن أولئك الذين لا اتصال لهم بهذا التعليم الذي ينشره الإمام المعصوم، كما هو الحال مع جماعة السنة، سيستمرون في ضلالهم بسبب اعتمادهم الذي لا مفرّ منه على الظن والتخمين القابلين للخطأ والمستمدين من النظر الإنساني.

لقد عرف الغزالي جيداً مضامين هذه العقيدة، التي بلغت مبلغ اتهام مجمل إطار عمل الفكر السني، اعتماداً كما هو الأمر على استخدام النظر الإنساني في صياغة فقهه وأصول دينه. من هنا كان التحدي الذي جابه الغزالي يتناول كلاً من نقض منظور عقيدة التعليم والدفاع، في الوقت نفسه، عن مكانة «النظر» في الفكر السني. وكان هذا التحدي حتمياً بالقدر الذي سعى فيه إلى إبطال مفعول التهديد السياسي ـ الإيديولوجي للباطنية وتقوية سلطة بنيان مركزه الخاص وصحته باعتباره عضواً في جماعة علماء السنة أو بشكل أكثر تخصيصاً ككاتب شافعي ـ أشعري. ففي قضية عقيدة التعليم، يمكن تلخيص نقض الغزالي لها بالقول بأن هذه العقيدة كانت سترغب في ادعاء ضرورة المعلم المعصوم وبطلان النظر الإنساني بقدر ما هي ادعاء يتلقى دعماً بوساطة مجادلة، ولذلك فهي تعتمد بكلّيتها على أرضية النظر الإنساني نفسها التي تقول العقيدة إنها غير معصومة. وهكذا، فإنه يُعرّف عقيدة التعليم بأنها قضية تداول، أو محاولة إبطال صحة النظر عبر استخدام النظر.

لكن هذا النقض لا يزال يحتفظ بالسؤال العام حول ما إذا كان النظر الإنساني من حيث هو هو معصوماً أم غير معصوم، يحتفظ به بلا إجابة. ولا يقوم الغزالي بمجابهة هذا السؤال وجهاً لوجه، ولكنه يتوصل إلى استجابة تبدأ كجزء من دفاعه عن استخدام النظر في الشريعة الإسلامية وأصول الدين. ومع ذلك، فهو يجزم بوجود معلم معصوم هو النبي لا غير، وهو الذي كان قد سوّغ استخدام اجتهاد الرأي ووافق عليه. ولم يترك الغزالي الأمر عند هذا الحد، بل أخذ على عاتقه تعريف هذا النظر المسوّغ وطبيعته ومجاله ودوره مطلقاً بذلك تحليلاً نظرياً مفصلاً للنظر. وفضلاً عن تعريف دور النظر فيما يتعلق بأنماط المعرفة المختلفة ـ التنزيلية والفكرية والشرعية ـ فإنه يقدم مفهوماً

للنظر في هيئة طريقة، وكانت هذه الطريقة هي المنطق الأرسططالي (السلسلة المترابطة من المقدمات والبراهين)، التي يمكن، إذا ما استخدمت بشكل صحيح، أن تكون دليلاً موثوقاً في السعي نحو العلم. وهذه الطريقة هي التي جاهد الغزالي بشكل منتظم لدمجها في علوم الشرع وأصول الدين.

لقد وضع جوزيف فان إسّ تفسيراً حكيماً للغاية للجدول الاندماجي «لكتاب المستظهري»، وذلك في مقالته المنشورة بعنوان «الشك في الفكر الإسلامي»، حيث يجادل بأن الغزالي التفت إلى القياس المنطقي كوسيلة لتقديم معيار من الموضوعية في المجالات والتفاسير التي تقدمت بها علوم الشرع وأصول الدين. وطبقاً لفانراس، فإن هدف الغزالي الأساسي كان الرد على الذاتانية والجامحة المضمّنة في مجادلات كتلك التي لعقيدة التعليم والتي تقدم صياغة، كما فعلت سابقاً، لشك فلسفي لا يمكن حله إلا باللجوء إلى مكان من السلطة يقع خارج النظر الإنساني ويتجاوزه ـ «شك من أجل الإيمان».[1] أما بالنسبة لأهمية سعي الغزالي نحو الموضوعية من خلال القياس المنطقي، فإن فان إس يقدم الملاحظات اللمّاحة التالية:

> إنه الغزالي، الذي أكد بصورة ملحة، ولأول مرة، المسألة الابستمولوجية: لا أحد يحتاج إلى تعليم من إمام، لأنه بالإمكان تطبيق النظر بصورة مأمونة للوصول إلى نتائج لا شك فيها. وعلى الفرد استعمال طريقة معصومة فحسب، وهذه الطريقة المعصومة هي المنطق الأرسططالي. وكان بسبب هجوم الباطنية ـ بسبب الشك ـ أن فهم المتكلمون أن المرء لا يحتاج النتائج لوحدها فحسب، ولكن طريقة الدفاع عنها أيضاً؛ إذ إن أفضل الحقائق تفقد الكثير من قيمتها عندما لا تكون حتمية بقوتها الخاصة. لكن يجب ألا نهمل حقيقة واحدة: إن انتصار القياس المنطقي كان انتصاراً للجمود العقلي أيضاً؛ فالقياس المنطقي كان جيداً لإدارة الثروة الروحية، لكنه لم يكن ذا فائدة تذكر في

---

(١) انظر: J. van Ess, 'Scepticism in Islamic Religious Thought', in C. Malik, ed., *God and Man in Contemporary Islamic Thought* (Beirut, 1972), p.97.

> استثمار هذه الثروة في مشروعات جديدة. إن أولئك الذين لم يكونوا موهوبين في النظر شعروا أنهم ازدادوا بعداً عما قبل: لقد اختاروا المخرج الوحيد الذي استطاعوا العثور عليه، الطريق إلى الصوفية. وكان الغزالي هو نفسه من فتح لهم هذا الباب.[١]

السلطة: الديني مقابل الدنيوي

ربما كان واضحاً جداً أنه ليس هناك من حاجة لذكر أن «كتاب المستظهري» قد طرح نفسه على قضايا السلطة. وبالفعل، تغطي هذه القضايا مجمل نص الكتاب. إلا أن ما هو واضح بشكلٍ مساوٍ، بل وذو الوقع الخاص، هو أن مفهوم السلطة في هذا النص، بغض النظر عن تفشي هذه القضايا وانتشارها، لا يحصر نفسه بأي تعريف أو مصطلح واحد واضح، ولكنه يصنّف، بالأحرى، مع مثل تلك المجموعة المتنوعة من المضامين والدلالات بحيث تصبح مجرد الفائدة من تطبيق مفهوم السلطة مسألة تحليلية بذاتها ومن ذاتها. وليست هذه المسألة خاصة بهذا النص، ولا حتى بفكر الغزالي، ولكنها مسألة ذات نطاق أوسع وترتبط بدراسة الإسلام سواء من جهة كونه ديناً أو حضارة.

إن جذور هذه المسألة تقع داخل وخارج التاريخ الإسلامي في آن معاً. فبالنظر إليها من الخارج، فإنها تمثل نفسها كقضية اصطلاحية، بينما تنهض منتصبة من ناحية داخلية من ظروف التطور التاريخي نفسها. أما القضية الاصطلاحية فتظهر من المواجهة الأوروبية مع العالم الإسلام، وبشكل خاص النهضة التي رافقت نهضة الدراسات الشرقية حيث قام العلماء الأوروبيون الدارسون للتاريخ الإسلامي، بطريقة لا مفرّ منها، بإسقاط التصنيفات الاصطلاحية للتاريخ الأوروبي، كالكنيسة والدولة أو الديني والدنيوي، على تاريخ الإسلام.[٢] ففي محاولته لتعديل القصور الواضح لهذه المقاربة، واجه التبحر الاستشراقي خيارين اثنين: إما التخلي الكامل عن أي نوع من أنواع استبدال

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٩٥ ـ ٩٧.

(٢) محمد أركون، «مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي: لا حكم إلا لله»، في C. E. Bosworth, ed., *The Islamic World from Classical to Modern Times* (Princeton, 1989), pp.31-5.

المفاهيم والمصطلحات وتبديلها، ولذلك فهو يؤكد الوحدانية التاريخية (أو الآخرية الكاملة) للإسلام، الأمر الذي يؤدي إلى تفصيل لاصطلاحات منفصلة بالكلية؛ أو ليصبح أكثر وعياً، لكن بدون رفض، لمحدودية عرض التصنيفات الأوروبية للسلطة وإسقاطها على الإسلام، والسعي المستمر لتعديل هذه التصنيفات بحيث تعكس كلا الوحدانية المقارنة وتشابه التاريخ الإسلامي مقابل التاريخ الأوروبي. إن كلا هذين الخيارين فيه ميل لإهمال التطور التاريخي الديناميكي للإسلام وتجاوزه، بحيث لا يبقى هناك، على سبيل المثال، مفهوم واحد للسلطة، بل بالأحرى مفاهيم متعددة بعضها فريد خاص بالإسلام وأخرى لا. والقضية موضع التنازع هنا ليست قضية لها علاقة بتقسيم التاريخ إلى فترات، ولكنها قضية وعي تاريخي يتشكل باستمرار بالتحديات والمسائل التي تدور حول قضية السلطة.[(١)]

وبناءً على التصنيفات التي طورها ماكس ويبر، فإنه بالإمكان تحليل السلطة في الإسلام على أساس من إطار عمل مبني حول طورين زمنيين عريضين اثنين: ظهور السلطة والتعبير عنها إبان حياة النبي، وتلاه ظهور صياغة ما بعد فترة النبوة والصراع بين مفاهيم السلطة المختلفة.[(٢)] إن إطار العمل هذا يُخرج إلى النور التعقيدات المتعددة التي جابهت المسلمين أنفسهم عندما انغمسوا في قضايا السلطة، ومنها القضية المركزية المحرجة المتمثلة بالقول بأن جميع الأجيال المتعاقبة من المسلمين بعد وفاة النبي كانت تصارع باستمرار للحفاظ على صلة بالسلطة الموهوبة للنبي ومثاله. وتُعدّ شخصية النبي ومهمته هي موضوع الموهبة التي تحولت إلى نموذج من السلطة يخاطب الأمة الإسلامية بصورة مباشرة. وقد تبلورت استجابات مختلفة لهذه السلطة على مر الزمن: فأهل السنة، على سبيل المثال، سعوا إلى جعل هذه السلطة الموهوبة في صورة مؤسسة، حيث تمت صياغتها عبر مؤسسة الخلافة وعلوم الفقه وأصول الدين؛ بينما سعى أهل الشيعة إلى جعل هذه السلطة الموهوبة دائمة الوجود من خلال عقيدة الإمامة. وكلا

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٣٤ ـ ٣٧.

(٢) انظر: M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, eds: H. H. Gerth and C. W. Mills (NewYork, 1959), pp. 50-75; Hamid Dabashi, *Authority in Islam: Form the Rise of Mohammad to the Establishment of the Ummayads* (New Brunswick, 1989), pp. 71-120.

هاتين الاستجابتين تمثلان صنفاً من المبادلة وتغيير المواقع، حيث إن النموذج النبوي هو المصدر المولد الذي جرى تبديله وبقي حياً مع تقدم تاريخ فترة ما بعد النبوة. إن نموذج سلطة النبي هو نموذج كلي وتعبير غير قابل للتقسيم والفصل عن الديني والدنيوي، بينما قبلت تعبيرات السلطة في فترة ما بعد النبي، بدرجات متفاوتة، التفريق بين الديني والدنيوي التي تظهر عبر الحاجة إما إلى عقلنة أو المفاوضة على رابط بين الأشكال المختلفة للسلطة المتحولة إلى مؤسسات.

إن لجميع الملاحظات السالفة الذكر أثرها في أسلوب معاينة قضايا السلطة التي تمت صياغتها في «كتاب المستظهري». إنها تمثل لقطة سريعة للحظة هامة في تعامل فترة ما بعد النبي مع مفهوم السلطة. وهنا تبرز ثلاث قضايا على نحو خاص: مكانة الخليفة؛ وهوية العلماء؛ والتزامات ضمير الغزالي الديني. وكل قضية من هذه القضايا تعمل على صياغة علاقة بالسلطة في إسلام العصر الوسيط، وفي كل حالة من هذه الحالات كانت العلاقة تقدم نفسها، بالنسبة للغزالي، كمشكلة تستوجب قراراً وتوضيحاً.

لقد سبق قول الكثير حول انشغال الغزالي بالخلافة، واشتمل ذلك على العوامل الأساسية التالية: عجز الخليفة المستظهر في علاقته مع السلاجقة؛ أثر التحدي الإيديولوجي للإمام الإسماعيلي؛ الدوافع التي يقوم عليها موقف الغزالي المؤيد للخليفة في «كتاب المستظهري». لكن لا يزال هناك جانب هام واحد لم يجر التطرق إليه بعد وهو استخدام الغزالي لمصطلحي «الدين» و«الدنيا» ليُشيرا إلى مجالات مختلفة من سلطة الخليفة. وقد تمت الإشارة إلى هذا التفريق في مقاطع متعددة عبر كامل النص، وربما كان ذلك أقرب معادل نملكه للتقسيم بين السلطتين الدينية والدنيوية.[(١)] ويطوّر الغزالي في نصوص لاحقة هذا التفريق ويطبقه بطريقة أكثر تنظيماً بكثير مما هو الحال في «كتاب المستظهري».[(٢)] ومع ذلك، فإن استعماله الأولي لهذه المصطلحات في هذا العمل يوجز بوضوح تام الحالة التي تتهدد مكانة الخليفة السني. فمن جهة أولى، يشير هذا

(١) الغزالي، المصدر السابق نفسه، ص١٤٣ ـ ١٤٥؛ ص١٦٩ ـ ١٧٠؛ ص١٩٥ ـ ١٩٦.

(٢) انظر مقالة و. واط، «السلطة في فكر الغزالي» في: G. Makdisi, ed., *La Notion d'autorité au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident* (Paris, 1982), p.60.

التفريق إلى الانقسامات الكامنة للسلطة بين الخليفة والسلطان السلجوقي، والتي بموجبها قام الخليفة، وعلى أساس من سلطته الدينية، بتفويض السلطان باختصاصات الإشراف على الشؤون الدنيوية. ومن جهة أخرى، تم استعمال هذا التفريق كبناء لتأكيد كيف أن الخليفة كان بالفعل موضع السلطة في كلا هذين المجالين لكي يتحدى المكانة المزعومة الشاملة (في كلا المجالين) للإمام الإسماعيلي. وهكذا، فقد كان على الغزالي مفاوضة سلطة الخليفة المستظهر بين مضامين كلا هذين المركزين. أما فيما يتعلق بالسلطان السلجوقي، فإن مكانة الخليفة قد أصبحت، لأمر لا بدّ منه، موضع استخفاف؛ وبالنسبة للإمام الإسماعيلي، كان على التنافر بين مفهومي السنة والشيعة للإمامة أن يبقى ويستمر.

ويبرز موضوع السلطة بطريقة غير مباشرة إلى حد ما عند الحديث عن هوية العلماء. ومع أن «كتاب المستظهري» يخاطب تحديات هذا المجال ومسائله، إلا أن الغزالي يخاطبها تلميحاً دون تصريح. لقد ظهر من خلال المقاربة الفكرية وأسلوب النص وهو يضع المزاعم باسم العلماء بطريقة دقيقة تكاد تكون خفية. وسيكون من المناسب، قبل الدخول في النص، وضع المقاييس العامة التي ضمنها يجري النظر إلى هوية العلماء إلى أنها مسألة إشكالية في المقام الأول. بداية، كان الظهور التاريخي للعلماء عبارة عن امتداد عضوي للأمة الإسلامية نفسها بشكل ما؛ ومن هنا كان دورهم ووظيفتهم، وخاصة باعتبارهم جماعة مندمجة في هيئة واحدة متميزة داخل الأمة، غير خاضعين لتطور عشوائي فحسب، بل وافتقروا إلى معايير ومواصفات عملية واضحة. كان مصطلح «علماء» مصطلحاً مرناً جداً ينطبق على نطاق واسع ومتنوع من الأفراد الذين يمارسون وظائف دينية وفقهية وتعليمية وحتى سياسية. ويُشير عزيز العظمة في كتابه ذو المغزى الكبير، «الفكر العربي والمجتمعات الإسلامية»، إلى العلماء على أنهم «طبقة وهمية» في إسلام العصر الوسيط، مضيفاً بطريقة ملائمة تماماً للغرض: «إن مشاعية العلماء الإيديولوجية إضافة إلى مفهوم العلماء هما بشكل مساو مشاعيات خيالية ومفاهيم خيالية».[1]

---

(١) عزيز العظمة، **الفكر العربي والمجتمعات الإسلامية** (لندن، ١٩٨٦)، ص٢٦٠ (بالإنكليزية).

ويستتبع ذلك أن الاعتبار الهام الآخر له صلة بالحقيقة التي بيّنها العظمة: «حملت هذه المجموعة العلم، وكان أعضاؤها منتجين وحافظين وناشرين للعلم».[1] والسؤال الذي يبرز هنا هو ما نوع العلم الذي حمله العلماء؛ أو بكلمات أخرى، ما هي عمليات التعلم والتعليم التي كرّس العلماء لها أنفسهم؟ من خلال ما يمكن جمعه من الملاحظات السالفة الذكر، فإن ما يسمى بالهوية الإشكالية للعلماء ارتبطت كثيراً بكيفية قيامنا اليوم بجعل الطرق والوسائل التي بواسطتها استثمر العلماء أنفسهم وعبروا عنها ذات معنى في إسلام العصر الوسيط.

وكون «كتاب المستظهري» نبذ هذه القضايا فهذا أمر واضح تماماً، إذا ما حكمنا فقط من جهة حقيقة أن الغزالي يشير إلى نفسه عن وعي كعضو من جماعة العلماء، وهو لم يكن، كما نعلم، عضواً عادياً فحسب، ولكن شغل أعلى منصب رسمي في المدرسة النظامية في بغداد. وكما ذُكر سابقاً، فإن ظهور شبكة النظامية بحد ذاته كان في الحقيقة قد جعل منها أداة ساهمت في صنع هوية العلماء ودورهم. كانت النظامية مسؤولة كمؤسسة عن تطوير هوية تجذّرت في التبرير الشافعي ـ الأشعري للعلماء باعتبارهم يجسدون امتداداً لسلطة الخليفة، الأمر الذي ساعدهم في الإصرار على دورهم كمفسرين للفقه وحماة له ـ وهو دور يشير إليه الغزالي مرات عديدة عبر كامل النص.[2] و«كتاب المستظهري» هو مثال على كيفية صياغة تعبيره عن نفسه في دور المفسر والحامي للفقه، مع أن النص يستوعب أكثر بكثير من مجرد الفقه فقط. ويبدو أن الغزالي يعني ضمناً أنه على الرغم من أن قوة العلماء تقع في معرفتهم بالفقه، لكن يجب أن يُنظر إليهم كمفكرين، بأوسع معنى للمصطلح، وأن تكون خبراتهم وحب إطلاعهم غير محدودة بالعلوم الدينية أو الشرعية، ولكن تشمل أيضاً العلوم العقلية وهو يستعمل هذا التفريق من أجل فصل معرفة الشرع عن جميع طبقات المعرفة الأخرى، وهو تفريق طُبق مرة أخرى بدرجة أقل تنظيماً في «كتاب

---

(١) المصدر السابق نفسه، وانظر أيضاً:

R. S. Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (London, 1991), pp. 187-208.

(٢) الغزالي، السابق نفسه، ص٨٧ ـ ٨٩؛ ص٩٥؛ ص١٩١ ـ ١٩٤.

المستظهري» عما هو في كتاباته اللاحقة، ولا سيما كتاب «إحياء علوم الدين».[(١)]

إن نطاق المقاربات والأساليب الرائع في «كتاب المستظهري» هو شهادة على حصافة الغزالي وبراعته في احتواء مجموعة متنوعة من العلوم لم تكن مقتصرة على العلوم الشرعية فحسب، بل إنه يكتب، هنا وهناك، وبوعي حاد للتصنيفات والمحدوديات داخل العلوم المختلفة أو طبقات المعرفة. وليس هناك مكان أفضل جرى فيه عرض ذلك مما هو في كتاب «المنقذ من الضلال»، حيث يعرّف الغزالي مقاربات المتكلمين، والباطنية (التعليمية)، والفلاسفة، والمتصوفة ويتفحّص أفكارهم، وهو ما كنا سنسميه اليوم «بأساليب المناظرة، «ويخضع الغزالي أفكار كل علم من العلم لشكل من أشكال النقد العقلاني، بحيث يُجري تقييماً لعمق كل واحد منها ومحدودياته.[(٢)] ومع أن علم الفقه لم يلق بحد ذاته معالجة في صورة مناظرة في «المنقذ»، إلا أن لكتاب الغزالي في أصول الفقه، «المصطفى من علم الأصول»، مقاربة للفقه تبدو كثيراً كمناظرة تكون السلطة الفكرية فيها مفتوحة على تحكيم العقل والمنطق.[(٣)]

إن جمع ميول الغزالي الفكرية المتعددة ووعيه النقدي الذاتي لهذه التعددية وتآلفها يضيف سؤالاً آخر إلى كامل القضية المرتبطة بهوية العلماء ـ وهي على وجه التحديد: إذا ما كان العلم من حيث هو هو قد خدم كمصدر للسلطة، فما هو إذن مدى عمق ونطاق العلم الذي كان بإمكان العلماء، بل ربما كان من الواجب، أن يستمدوا منه هو يتهم؟ يقع هذا السؤال في صميم العديد من النصوص الرئيسة للغزالي، و«كتاب المستظهري» هو واحد منها. وقد عاد إلى هذه القضية المرة تلو الأخرى طوال حياته بحب إطلاع لم يُستنفذ تقريباً، وكل مرة يُفصّل في منظورات مختلفة.

وأظهر الغزالي حب إطلاع لم يهدأ بشكل مساو في مجابهته مع الإسماعيليين،

---

(١) المصدر السابق نفسه، ص٨٧ ـ ٨٩ ولمناقشة أشمل انظر: **H. Landolt, 'Gazali and Religionwissenschaft'**, *Asiatiche Studien-Etudes Asiatiques*, 45 (1991), pp. 19-23.

(٢) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، (بيروت، ١٩٥٩) تح. جابر.

(٣) لمناقشة مركّزة لهذا النص، انظر مقالات وائل حلاق، «المنطق والجدل الرسمي»، ص٣٣٦ ـ ٣٥٨؛ و«أصول الفقه»، في مجلة **دراسات إسلامية**، ٣ (١٩٩٢)، ص١٨٨ ـ ١٩١.

وهي مجابهة كانت، طبقاً لمارشال هدجسون، «حميمية كفاية، نُظر إليها بأشكال متنوعة مرات كثيرة، بحيث لم يعد يحسب لها أي حساب من جهة طريقة خارجية بحتة. لقد نقض [الغزالي] الإسماعيليين مرة بعد أخرى لأنه، كما أعتقد، وجد شيئاً في موقعهم لكي يكون مقنعاً».(١) ولا بد من الإقرار بأن الاستقصاء حول ما قد يشكل العوامل «الداخلية» أو الشروحات لمجابهة الغزالي هذه هو أمر واهٍ جداً لا يستحق تناوله. وسوف نقوم هنا، مع ذلك، ومن دون الذهاب بعيداً لافتراض أننا نستطيع فهم أعمال ذهنه بشكل كامل، ببذل الجهد لاستكشاف معقولية كيف وفي أي معنى وجد الغزالي عقائد من يسمون بالباطنية «مقنعة».

لم تكن الباطنية، كما سلفت الإشارة، مجرد تهديد سياسي فحسب، بل شكّلت تهديداً فكرياً للإسلام السني أيضاً. فمن ناحية فكرية، كان موقع الإسماعيليين الذي تحدّاه الغزالي هو ذلك الذي صاغه حسن الصباح في عقيدة التعليم. وطبقاً لصيغة الشهرستاني لهذه العقيدة، فإن السلطة الدينية تستقرّ في، وتنتشر على يدي معلم واحد موهوب بشكل فريد لا تحتاج شرعيته إلى برهان خارجي يتعدى حاجة البشرية إلى مثل هذا المعلم. من هنا كان على كل فرد البحث عن هذا المعلم، ونذر نفسه له بلا قيد أو شرط. إن الاستقلالية التامة للمعلم تتضمن أن الدور الفردي للنظر في إتباع الحقيقة هو بالضرورة دور تابع (أو باطل، كما كان سيصفه الغزالي) لسلطة هذا المعلم. ولا يشمل نقض الغزالي لهذا الموقع إنكار مثل هذا المعلم فحسب، ولكن إعادة تعريف المعلم على أنه النبي لا غير، وإعادة تأكيد دور النظر باعتباره دوراً مصدقاً من النبي وأداة ضرورية (إلا أنها محايدة ومحدودة بسلطة التنزيل) في اتباع الحقيقة في آن معاً.

لقد جادل مارسال هدجسون ومونتغومري واط بأن الغزالي لم يرفض مقدمات عقيدة التعليم إلى هذا الحد، لكنه عدّلها وجعلها تناسب حالة الأمة الإسلامية واحتياجاتها.(٢) ويبقى إطار عمل هذا التعديل كامناً في «كتاب المستظهري»، ولو إنه تم

---

(١) هدجسون، **مغامرة الإسلام**، م٢، ص١٨٤.

(٢) هدجسون، **نظام القتلة**، ص١٢٦ ـ ١٣١؛ و**مغامرة الإسلام**، ٢، ص١٨٣ ـ ١٨٤؛ واط، **مفكر إسلامي**، ص٨٢ ـ ٨٦.

تفصيله بشمولية أكبر في كتابيه «القسطاس المستقيم» و«المنقذ»، ويمكن تلخيصه على النحو التالي:

بينما تضع عقيدة التعليم تأكيداً وحيداً على سلطة معلم حي، نجد أن الغزالي سعى إلى ربط تعليم النبي بتعليم أمة تاريخية حية، بحيث تصبح الخبرة الجمعية للأمة الإسلامية الضامن المستمر للحقيقة ومستودعها لكل فرد مؤمن. وتمكن قراءة فعل متوازن مثير للقلق بالنتيجة بحيث يبلغ مبلغ إعادة قراءة الغزالي لعقيدة التعليم. إنه يمثل فعلاً متوازناً بين مفاهيم فردانية للسلطة الدينية بالمقابلة مع أخرى جمعية. لقد كانت عقيدة التعليم، بالنسبة للغزالي، مفرطة في فردانيتها، فضلاً عن مركزها المتناقض مع ذاتها بخصوص مسألة النظر. إنها تفترض أن كل فرد يمكنه أن يدرك بنفسه ضرورة طلب الهداية من معلم موثوق، ولذلك فإنها تتجاوز بالكامل دور الأمة في تطوير سلطة أي معلم والمحافظة على ديمومتها ـ وهكذا فالغزالي يشدد على ضرورة كلا الأمرين، أمة ومعلّم. لقد تمت صياغة ضرورة الأمة في «كتاب المستظهري» على أساس من تأكيد الغزالي المتكرر على مركزية الشرع باعتباره مبرر وجود الأمة الإسلامية، والذي فيما يتعلق به تمت الإشارة إلى النبي باعتباره «صاحب الشرع». إن العديد من المصطلحات الأساسية التي تمت مناقشتها في النص كالاجتهاد، والتكفير، والخلافة، والاختلاف، والتقليد، لا تتضمن قلقاً شرعياً فحسب، ولكن قلقاً جماعاتياً أيضاً، الأمر الذي يؤكد أكثر اعتقاد الغزالي أن الشرع لا يُحافظ ولا يُطاع إلا من خلال حياة الأمة ـ وليس أية أمة، وإنما «أهل السنة والجماعة».

إن الالتزامات المتعارضة للفردية والجماعاتية هي علامة على التوترات التي سنشير فيها، بسبب الحاجة إلى مصطلح أفضل، إلى أنها بمثابة الضمير الشخصي للغزالي. ومن غرائب القدر أن ردة فعله على الفردية التي تضمنتها عقيدة التعليم هي ما جذبه إلى تلك العقيدة بشكل متكرر لأن الغزالي نفسه كان قد أظهر فردية بارزة في علاقته بالأمة. وهو يستذكر هذا الأمر بشكل مُلح عبر إنجازاته كمفكر مبدع، سواء أكان ذلك في تعامله مع الفلاسفة، أو في إعادة النظر في «الكلام»، أو الاستعمال المنتظم للمنطق في أصول الفقه، أو في بنائه للصوفية ودمجها في نهاية الأمر ضمن الإسلام السني. إن التفات الغزالي نحو الصوفية التي كانت، إذا ما تذكرنا، قد بدأت جدية بعد كتابته «لكتاب

المستظهري» بفترة قصيرة، ربما هو أكثر التعابير دقة في الصياغة والتي تعبر عن مزاجه الفرداني، الأمر الذي أدى به إلى الانسحاب من حياة الأمة من أجل اتباع املاءات ضميره الشخصي الخاص. لقد أكّد مارشال هدجسون وهنري لاوست كلاهما المحرضات لما تطور فيما بعد إلى الموقف الوجودي للغزالي (مع التأكيد على التجربة الدينية) يمكن العودة بها إلى انغماسه في عقيدة التعليم، وخصوصاً لأن عقيدة التعليم، بقدر ما كان يريد الغزالي لها الخمود وقلة الشأن، بلغت الذروة في فعل التزام وجودي بالمعلم واعتماداً عليه.[1] إن هذا التفسير يبين أحد أغرب المفارقات في تاريخ الفكر الإسلامي: وهو أن إصلاح الغزالي الفكري للإسلام السني كان قد تشكل عموماً بأفكار وأخلاقيات عقيدة التعليم الإسماعيلية الشيعية.

إن فردية الغزالي لم تصبح أبداً غاية بحد ذاتها، ولكنها عدلت نفسها بإلحاح كي تخاطب وتخدم حاجات الأمة، كما ينعكس ذلك في حقيقة أن انسحابه من الأمة لم يعش طويلاً، وأنه واصل الكتابة والتعليم بعد عودته. إن نقضه لعقيدة التعليم وما لازم ذلك من تعديل استحوذ، ولو كان ذلك نظرياً، على المفاوضة في ضميره بين المطالب المتأتية عن الالتزام الفرداني والمشاركة الجمعية (أو التعاقدية). غير إن الدليل على هذه المفاوضة في «كتاب المستظهري» هو، وكما سبقت الإشارة جزء من ما دون النص، على الرغم من أن ما دون النص الذي يستحق الاهتمام لا يكون بسبب استشفافه للتطورات اللاحقة في فكر الغزالي، ولكن بسبب الأهمية الكبيرة لهذه الأفكار. ويخدم هذا الموضوع كمفتاح عام لفهم جميع كتابات الغزالي.

وباستعارة حكاية برلين (Isaiah Berlin) الرمزية المشهورة بخصوص المفكرين الذين هم إما كالقنافذ (أولئك الذين يصّرون على، أو يرغبون بفكرة كبيرة واحدة) أو كالثعالب (أولئك الذين يطاردون الكثير من الأفكار وحتى المتخالفة منها)، فقد توصلت إلى رؤية الغزالي كثعلب متوحد لا يهدأ، ولو أنه كان يحنّ طوال حياته كي يكون قنفذاً.[2] وتكشف كتابات الغزالي في جميع العلوم الفكرية الرئيسة في إسلام العصر الوسيط عن ثبات ثعلب رائع، إلا أن جميع تجوالاته تبدو وكأنها كانت بدافع وساوس

(١) هدجسون، **مغامرة الإسلام**، ، ص١٨٣ ـ ١٩٢؛ وانظر: Laoust, *La Politique de Gazali*, pp. 75-94.

فنفذية هدفها الدعم والتوطيد الفكري والجماعاتي. ويقوم مونتغومري واط، في نهاية كتابه الجدي عن الغزالي، بتلخيصٍ ملائم للغرض لتراثه المأثور:

«فوق كل شيء، جعل من الجانب الفرداني للدين شيئاً فكرياً محترماً. وربما كان تأكيده على النظرة الفردانية هو ما راق للفردية المستوطنة للعلماء الغربيين، ووهبته مديحاً مفرطاً؛ لكنه كان بعيداً عن كونه مجرد فرداني بشكل مطلق. وفي صياغته النظرية، يفشل في بعض الأوقات في إفساح المجال للجانب الجماعاتي من الشريعة بشكل واضح، لكنه يفترض ذلك بشكل مسبق دائماً، ويحقق في ممارسته دمجاً حقيقياً للفردانية مع الجماعاتية. إن ذلك هو جزء من عنوانه لعظمة إنجازه في «إحياء الإسلام»[1].

ومع أن هذه الدراسة ركّزت ظاهرياً على إعادة قراءة أهمية مناظرة الغزالي مع الإسماعيليين، إلا أنها سعت أيضاً، عن طريق هذه المناظرة، لتوضيح الدور المؤثر الذي لعبه الإسماعيليون في تاريخ الفكر الإسلامي. وبالرغم من النهضة التي حدثت في الدراسات الإسماعيلية على مدى العقود القليلة الماضية من خلال كتابات في ف. إيغانوف، وس. م. شتيرن، وهنري كوربان، ومارشال هدجسون، وف. مادلونغ، وفرهاد دفتري، وبول وولكر، وعظيم نانجي، وعلي آساني، وعلماء آخرين، فهي لا تزال فهماً عاماً مقيماً للفكر الإسماعيلي باعتباره يقف كسد محكم بعيداً عن الحضارة الإسلامية وعلى هامشها. ويعكس هذا الفهم ببساطة فهماً قصير النظر للحركة الغنية للأفكار والمسائل داخل الحياة الفكرية للمسلمين إبان فترة العصور الوسطى. والمناظرة التي تمت دراستها في هذا الكتاب تزودنا بومضة عن التوترات الفكرية المركزية التي ولدت من حركة السير تلك، والتي قدم المفكرون الإسماعيليون إليها بعضاً من أكثر مساهماتهم أصالة وأهمية.

(١) انظر: I. Berlin, 'The Hedgehog and the Fox', in: H. Hardy, ed., *Russian Thinkers* (London, 1978), pp. 22-81.

(٢) واط، **مفكر إسلامي**، ص١٨٠.

المصادر والمراجع

تمت المحافظة على القائمة الأصلية للمصادر والمراجع الواردة في النص الإنكليزي كما هي لأنها تهمّ الباحث المتخصص ومن يرغب بالاستزادة، وهؤلاء قادرون على ذلك.

- Alibhai, Mohamed A. 'Abu Ya'qub al-Sijistani and Kitab Sullam al-Najat', Ph. D. thesis, Harvard University, 1983.
- Anawati, G. C. and Louis Gardet, *Introduction à La théologie èusulmane: essai de théologie comparée*. Paris, 1970.
- Arkoun, Mohamed. 'The Concept of Authority in Islamic Thought: La hukma illa lillah', In C. E. Bosworth et al. ed. *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* Princeton, nj, 1989 pp. 31-54.
- Arkoun, Mohamed. *Rethinking Islam Today*. Washington, 1987.
- Al-Ash'ari, *Abu'i-Hasan. Kitab maqalat al-islamiyyin*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1929-1930.
- Al-Azmeh, Aziz. *Arabic Thought and Islamic Societies*. London, 1986.
- Badawi, 'Abd al-Rahman. Mu'llafat al-Ghazali. Cairo, 1961.
- Al-Baghdadi, 'Abd al-Qahir. Al-Farq bayn al-Firaq', ed. M. Badr. Cairo, 1910. English translation, Part 1, K. C. Seelye, Moslem Schisms and Sects, NewYork, 1919.

- Binder, Leonard. 'Al-Ghazali's theory of Government', *Muslim World*, 45 (1955), pp. 233-40.
- Bosworth, C. Edmund, 'The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.d 1000-1217)', in *The Cambridge History of Iran*: vol.5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed., J. A. Boyle. Cambridge, 1968, pp.1-202.
- Bosworth, C. Edmund, 'Barbarian Invasions: The Coming of the Turks into the Islamic World', in D.S Richards, ed. *Islamic Civilisation*, pp. 1-16.
- Bouyges, M. *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali*, ed. M. Allard. Beirut, 1959.
- Busse, H. 'The Revival of Persian Kingship under the Buyids', in D. S. Richards, ed, *Islamic Civilisation*, pp. 47-69.
- Cahen, Claude. 'L. Evolution de l'iqta' du 1Xe au XIIe siècle: contribution à une histoire comparre des société médievales', in *Les Peuples musulmans dans l'histoire médievale*. Damascus, 1977, pp. 231-70.
- Cahen, Claude. 'Mouvements populaires et autonomisme urban dans l'Asie musulmane du Moyen Âge', *Arabica*, 5 (1958), pp. 225-50.
- Cahen, Claude. 'The Turkish Invasion: The Selchukids', in A *History of the Crusades*, K. M. Setton: vol.1 *The First Hundred Years ed.* M. W. Baldwin. 2nd ed. Madison, Wisconsin, 1969, pp. 175-6.
- Cahen, Claude. 'Tribes, Cities, and Social Organization', in *the Cambridge History of Iran*: vol. 4, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs, ed., R. N. Frye. Cambridge, 1975, pp. 308-28.
- Cahen, Claude. *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. James-Williams. London, 1968.
- Cahen, Claude. *Les Peuples musulmans dans l'histoire médievale*. Damascus, 1977.
- Calder, Norman. 'The Limits of Islamic Orthodoxy', in F. Daftary, ed. *Intellectual Traditions in Islam*. London, 2000, pp. 66-86. - Canard, Marius. 'Fatimids', E12, Vol.2, pp. 850-62.

- Corbin, Henry. 'The Ismaili Response to the Polemic of Ghazali', in S. H. Nasr, ed. *Ismaili Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977, pp. 67-98.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*, tr. L. Sherrard. London, 1993.
- Dabashi, Hamid. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick, nj, 1989.
- Daftary, Farhad. *The Ismailis: Their History and Doctrines*. Cambridge, 1990.
- Daftary, Farhad. *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*. London, 1994.
- Daftary, Farhad. ed. *Mediaeval Ismaili History and Thought*. Cambridge, 1996.
- Daftary, Farhad. 'The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla', in M. Barrucand, ed. *L'Égypte fatimide, son art et son histoire*. Paris, 1999, pp. 29-43.
- Djait, Hichem. *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Berkeley, ca, 1985.
- Eliot, T. S. 'Tradition and the Individual Talent', in Frank Kermode, ed., *Selected Prose of T. S. Eliot*. London, 1975, pp. 37-44.
- Esmail, Aziz. *The Poetics of Religious Experience: The Islamic Context*. London, 1988.
- Ess, Josef, van. 'The Logical Structure of Islamic Theology', in G. E. von Grunebaum, ed., *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden, 1970, pp.21-50.
- Ess, Josef, van. 'Scepticism in Islamic Religious Thought', in C. Malik, ed., *God and Man in Contemporary Islamic Thought*. Beirut, 1972, pp. 83-98.
- Ess, Josef, van. 'Quelques remarques sur le Munqidh min al-dalal', in *Ghazali: La raison et le miracle*. Paris, 1987, pp. 56-68.

- Frank, Richard M. 'Al-Ash'ari's Conception of the Nature and Role of Speculative Reasoning in Theology', in Frithiof Rugren, ed. *Proceedings of the Sixth Congress of Arabic and Islamic Studies*. Stockholm, 1975, pp. 136-54.
- Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes*. Albany, ny, 1978.
- Frank, Richard M. 'The Science of Kalam', *Arabic Science and Philosophy*, 2(1992), pp. 9-37.
- Frank, Richard M. *Al-Ghazali and the Ash'arite School*. Durham, nc, 1994. Al-Ghazali, *Abu Hamid Muhammad*. Fada'ih al-Batiniyya wa fada'il al-Mustazhiriyya, ed. *'Abd al-Rahman Badawi*. Cairo, 1964. English tr. Richard J McCarthy in *Freedon and Fulfillment*. Boston, 1980, pp 175-286.
- Frank, Richard M. *Faysal al-tafriqa bayn al-Islam wa'l-zandaqa*, ed. Sulayman Dunya. Cairo, 1961.
- Frank, Richard M. *al-Iqtisad fi'l-I'tiqad*, ed. I. A. cubukcu and H. Atay. Ankara, 1962.
- Frank, Richard M. *al-Mustasfa min ilm al-usul*, ed. Muhammad Abd al-Salam al-Thani. Beirut, 1993.
- Frank, Richard M. Mishkat al-anwar, English tr. David Buchman, *The Niche of Lights*. Provo, Utah, 1998.
- Frank, Richard M. *al-Munqidh min al-dalal*, ed. Farid Jabre. Beirut, 1959. English tr. Richard J. McCarthy in *Freedom and Fulfillment*. Boston, 1980, pp.61-115.
- Frank, Richard M. Nasihat al-muluk, English tr. F. R. C. Bagely, *Ghazali's Book of Counsel for Kings*. Oxford, 1964.
- Frank, Richard M. Qawasim al-Batiniyya, ed. A. Ates, in *Ilahiyat Fakultesi Dergisi*, 3 (1954), pp. 23-54.
- Frank, Richard M. *al-Qistas al-mustaqim*, ed. V. Chelot. Beirut, 1959, English tr. Richard McCarthy in *Freedom and Fulfillment*, Boston, 1980, pp. 287-333.

- Frank, Richard M. Tahafut al-falasifa, English tr. Michael E. Marmura, *The Incoherence of the Philosophers*. Provo, Utah, 1997.
- Gibb, Hamilton A. R. 'Al-Mawardi's Theory of the Caliphate', in S. J. Shaw and W. R. Polk, ed. *Studies on the Civilisation of Islam*. Boston, 1962, pp. 151-65.
- Goldziher, Ignaz. *Die Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja-Sekte*. Leiden, 1916.
- Hallaq, Wael B. 'Caliphs, Jurists and the Saljuqs in the Political Thought of Juwayni'. *Muslim World*, 74(1984), pp. 26-41.
- Hallaq, Wael B. 'On Inductive Corroboration, Probability, and Certainity in Sunni Legal Thought', in Nicholas Heer, ed. *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, Seatle, 1990, pp. 6-31.
- Hallaq, Wael B. 'Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence', *Arabica*, 37 (1990), pp. 315-58.
- Hallaq, Wael B. 'The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory', in Wael B. Hallaq and Donald P. Little, ed., *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*. Leiden, 1991, pp. 69-90.
- Hallaq, Wael B. 'Usul al-Fiqh: Beyond Tradition', *Journal of Islamic*. Studies, 3(1992), pp. 172-202.
- Hallaq, Wael B. *Ibn Taumiyya Aganst the Greek Logicians*. Oxford. 1993.
- Hallaq, Wael B. *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot, 1995.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge, 1997.
- Halm, Heinz. *The Fatimids and their Traditions of Learning*, London, 1997.
- Hamdani, Abbas. *The Beginnings of the Ismaili Da'wa in Northern India*. Cairo, 1956.
- Hamdani, Abbas. 'Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da'wa' *Arabian Studies*, 3(1976), pp. 85-114.

- Hamdani, Abbas.'The Tayyibi-Fatimind Community of the Yaman at the Time of the Ayyubid Conquest of Southern Arabia', *Arabian Studies*, 7(1985), pp. 151-60.

- Hillenbrand, Carole. 'Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazali's Views on Government', in Iran: *Journal of the British Institute of Persian Studies*, 26 (1988), pp. 81-94.

- Hillenbrand, Carole. 'The Power Struggle between the Saljuqs and the Ismailis of Alamut: The Saljuq Perspective', in F. Daftary, ed. *Mediaeval Ismaili History and Thought*. Cambridge, 1996, pp. 205-20.

- Hodgson, Marshall G. S. *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Ismailis Against the Islamic World*. The Hague, 1955.

- Hodgson, Marshall G. S. 'The Ismaili State', in *The Cambridge History of Iran*: vol.5, *The saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle. Cambridge, 1968, pp. 422-82.

- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation*. Chicago, 1974.

- Hourani, George F. 'The Chronology of Ghazali's Writings', *Journal of the American Oriental Society*, 79(1959), pp. 225-33.

- Hourani, George F. 'A Revised Chronology of Ghazali's Writings', *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984), pp. 284-302.

- Humphreys, R. *Stephen. Islamic History: A Framework for Inquiry. Rev.* ed. London, 1991.

- Hunsberger, Alice C. Nasir Khusraw: *The Ruby of Badakhshan*. London, 2000.

- Ivanow, Wladimir. *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963.

- Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam*. Tokyo, 1965.

- Ja'far b. Mansur al-Yaman. Kitab al-Alim wa'l-ghulam, ed. and English Tr. James W. Morris, *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue*. London, 2001 - Al-Juwayni. Ghiyath al-Umma, ed. F. 'Abd al-Mun'im nd M. Hilmi. Alexandria, 1979.
- Lambton, Ann K. S. 'Reflections on the Iqtac', in G. Makdisi, ed. *Arabic and Islamic Studies In Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Cambridge, ma, 1965, pp. 358-75.
- Lambton, Ann K. S. 'The Internal Structure of the Saljuq Empire', in *The Cambridge History of Iran*: vol.5, The Saljuq and Mongol Periods, ed. J. A. Boyle. Cambridge, 1968, pp. 203-82.
- Lambton, Ann K. S. '*Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*. 2nd. ed. London, 1969.
- Lambton, Ann K. S. *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic, and Social History*, 11-14th Century. Albany, ny, 1988.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford, 1981 Landolt, Hermann. Ghazali and Religionswissenschaft', *Asiatische Studien - Etudes Asiatiques*, 45 (1991), pp.19-72. Laoust, Henri. *La Politique de Gazali*. Paris, 1970. Lazarus-Yafeh, H. Studies in al-Ghazali, Jerusalem, 1975.
- Leaman, Oliver. *Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge, 1985.
- Lewis, Bernard. 'Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam', *Studia Islamica*, 1(1953), pp. 43-63.
- Lewis, Bernard. 'Politics and War', in J. Schacht and C. E. Bosworth, ed *The Legacy of Islam*. 2nd. ed. Oxford, 1974, pp. 156-209.
- Madelung, Wilferd. 'Aspects of Ismaili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being', in S. H. Nasr, ed. *Ismaili Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977, pp. 51-65.
- Madelung, Wilferd. 'The Sources of Ismaili Law', Journal of Near Eastern

Studies, 35 (1976), pp. 29-40, Reprinted in W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985.

- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY, 1988.
- Madelung, Wilferd. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge, 1997. Mahdi, Muhsin. 'The Rational Tradition in Islam', in F. Daftary, ed. *Intellectual Traditions in Islam*. London, 2000, pp. 43-65.
- Makdisi, George. 'The Topography of Eleventh Century Baghdad', *Arabica*, 6(1959), pp. 178- 97 and 281-309.
- Makdisi, George. 'Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22 (1961), pp. 1-56.
- Makdisi, George. 'Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History', *Studia Islamica*, 17(1962), pp. 37-80 and 18(1963), pp. 19-40.
- Makdisi, George. 'The Marriage of Tughril Beg', *International Journal of Middle East Studies*, 1(1970), pp. 259-75.
- Makdisi, George. 'The Sunni Revival', in D. S. Richards, ed. *Islamic Civilisation*, pp. 155-68.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh, 1981.
- Makdisi, George. 'Hanbalite Islam', in M. L. Swartz, ed and *tr. Studies in Islam*. NewYork, 1981, p.216.
- Makdisi, George. 'Authority in the Islamic Community', in G. Makdisi, ed. *La Notion d'autorité au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*. Paris, 1982, pp. 117-26.
- Makdisi, George. 'The Juridical Theology of Shafi'I: Origins and Significance of Usul al-fiqh', *Studia Islamica*, 59 (1984), pp. 5 - 48.

- Makdisi, George. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh, 1990.
- Massignon, Louis. *Recueil de texets inedits concernant l'histoire de la mystique aux pays d'Islam*. Paris, 1929.
- Al-Mawardi, *Abu'l-Hasan'Ali. Al-Ahkam al-Sultaniyya*, ed. R. Enger. Bonn, 1853, McCarthy, Richard J. Freedom and Fulfillment. Boston, 1980.
- Mez, Adam. *The Renaissance of Islam, English tr. S. Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth*. NewYork, 1975.
- Mottahedeh, Roy, P. 'The Abbasid Caliphate in Iran', in *the Cambridge History of Iran*: vol.4, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, pp. 57-84.
- Nanji, Azim. 'Ismailism', in S. H. Nasr, ed. *Islamic Spirituality: Foundations*. London, 1987, pp. 179-98.
- Nanji, Azim. 'Ismaili Philosophy', in S. H. Nasr and O. Leaman, ed. *History of Islamic Philosophy*. London, 1996, vol.1, pp.144-54.
- Nanji, Azim. 'Portraits of Self and Others: Ismaili Perspectives on the History of Religions', in F Daftary, ed. *Mediaeval Ismaili History and Thought*. Cambridge, 1996, pp. 153-60.
- Nizam al-Mulk, Siyasat-nama, English tr. Herbert Drake, *The book of Government or Rules For Kings*, 2nd. ed. London, 1978.
- Ormsby, Eric. 'The Taste of Truth: The Structure of Experience in Al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal', in W. Hallaq and D. P. Little, ed. *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams. Lieden*, 1991, pp. 133-52.
- Ormsby, Eric. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's 'Best of all Possible Worlds'*. Princeton, NJ, 1984.
- Palacios, Asin. M. La Espiritualidad de Algazel. Madrid, 1935 - Poonawala, Ismail K. *Bibliography of Ismaili Literature*. Malibuca, 1977.
- Rahman, Fazlur. *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa. Boston, 2000.

- Richards, D. S. ed. *Islamic Civilisation*, 950-1150. Oxford, 1973 - Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge, 1962.
- Schacht, Joseph. 'Theology and Law in Islam', in G. E. von Grunebaum, ed. *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden, 1971, pp. 3-23.
- Schacht, Joseph. *Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1964.
- Al-Shahrastani, Muhammad b. *'Abd al-Karim. Kitab al-Milal wa'l Nihal.* London, 1846. Partial. English tr. A. K. Kazi and J. G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions*. London, 1984.
- Stern, Samuel M. *Studies in Early Ismailism*. Jerusalem and Leiden, 1983.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writin*. Glencoe, IL, 1952.
- Tibawi, A. L. 'Al-Ghazali's Sojourn in Damascus and Jerusalem', *Muslim World*, 9 (1965), pp. 198-211.
- Al-Tusi, Nasir al-Din Muhammad. *Sayr wa Suluk*, ed. and English tr. S. J. Badakhchani, *Contemplation and Action*. London, 1998. al-Walid, *'Ali b. Muhammad. Damigh al-batil wa hatif al-munadil*, ed M. Ghalib, Beirut, 1982.
- Walker, Paul E. 'An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the Unknwoable, Neoplatonic God', *American Journal of Arabic Studies*, 2(1974), pp. 7-21.
- Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani*. Cambridge, 1993.
- Walker, Paul E. *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim*. London, 1999.
- Walker, Paul E. *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*. London, 1996.
- Watt, William M. 'The Authenticity of the Works Attributed to al Ghazali', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1952), pp. 24-45.
- Watt, William M. *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*. Edinburgh, 1963.

- Watt, William M. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, 1973.
- Watt, William M. 'The Great Community and the Sects', in G. E. von Grundaum, ed. *Theology and Law in Islam. Wiebaden*, 1971, pp. 25-36.
- Watt, William M. 'Authority in the Thought of al-Ghazali', in G. Makdisi, ed. *La Notion d'autorité au Moyen Âge: Islam*, Byzance, Occident. Paris 1982, pp. 57-67.
- Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*, tr. And ed. H. H. Gerth and C. W. Mills NewYork, 1959.
- Weiss, Bernard G. 'Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad', *American Journal of Comaprative Law*, 26(1978), pp. 199-212.
- Weiss, Bernard G. 'Knowledge of the Past: The theory of Tawatur According ot Ghazali', *Studia Islamica*, 61 (1985), pp. 81-105.
- Weiss, Bernard G. 'Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence', in Nicholas Heer, ed. *Islamic. Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*. Seatle, 1990, pp. 53-72.
- Weiss, Bernard G. 'Law in Islam and in the West: Some Comparative Observations', in W. Hallaq and D. P. Littlie, ed. *Islamic Presented to Charles J. Adams*. Leiden, 1991, pp. 239-54.
- Weiss, Bernard G. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Wirtings of Sayf al-din Amidi Salt Lake City*, Utah, 1992.

فهرس المصطلحات

فهرس الأعلام

فهرس الأماكن

